

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://twitter.com/SourAlAzbakya>

أبحاث  
المؤتمر الإقليمي الأول  
للمجموعة الأوربية العربية للبحوث الاجتماعية

المحرر  
مراد وهبه

١٩٨٧

الناشر  
مكتبة الأنجلو المصرية  
١٦٥ شارع محمد زمر القاهرة

# منتدى سور الأزبكية

---

WWW.BOOKS4ALL.NET

[\*https://twitter.com/SourAlAzbakya\*](https://twitter.com/SourAlAzbakya)

<https://www.facebook.com/books4all.net>



# أبحاث المؤتمر الإقليمي الأول للمجموعة الأوربية العربية للبحوث الاجتماعية

٢١ - ٢٤ نوفمبر  
١٩٨١ - القاهرة

المحرر  
مراد وهبه

١٩٨٧

الناشر  
مكتبة الأنجلو المصرية  
١٦ شارع محمد زكي القاهرة

## لنفس المحرر :

- المذهب فى فلسفة برجسون ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٧٨
- قصة الفلسفة ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٥
- مقالات فلسفية وسياسية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٧٧
- المذهب عند كانط ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٧٩
- محاورات فلسفية فى موسكو ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٧٧
- المعجم الفلسفى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٧٧
- يوسف مراد والمذهب التكاملى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤

رقم الايداع ٢٤٥١ / ٨٧

الرقم الدولي ٥ - ٠٥٣١ = ٠٥ - ٩٧٧



## الفهرس

### الصفحة

### كلمات افتتاحية

- عبد القادر الزغل  
رئيس الـ ( م ١ ع ب ١ )  
توماس كوشدينفسكى  
ممثل مؤسسة كونراد اديناور بالقاهرة  
مراد وهبة  
الممثل الاقليمي لـ ( م ١ ع ب ١ )

### ابحاث المؤتمر

- ١ . . . . . التبادل الثقافى فى اطار المجتمع الدولى المعاصر  
بسام طيبى ( المانيا الغربية )  
٥ . . . . . الحق فى التباين  
انطوان نصرى مسره ( لبنان )  
٢١ . . . . . التسامح الثقافى فى مجتمع حضرى مصرى  
سيد عويس ( مصر )  
٣١ . . . . . التنظيمات وانعكاساتها على لبنان  
انطوان الحكيم ( لبنان )  
٤٣ . . . . . التسامح كامر فلسفى  
اندرية مرسية ( برن )  
٦١ . . . . . الايديولوجيا والتسامح الثقافى  
روبرت شبريانى ( ايطاليا )

## الصفحة

|     |           |                                       |
|-----|-----------|---------------------------------------|
| ٧٧  | • • • • • | القدس الجديدة                         |
|     |           | منى أبو سنه ( مصر )                   |
| ٩٣  | • • • • • | صور الأبنية الطائفية والصراع فى لبنان |
|     |           | سليم نصر ( لبنان )                    |
| ١٠٣ | • • • • • | التسامح : هل هو مفهوم محايد ؟         |
|     |           | على أولملي ( المغرب )                 |
| ١١٣ | • • • • • | أزمة المشروعية والتسامح الثقافى       |
|     |           | أوللا برجرود ( السويد )               |
| ١٢٥ | • • • • • | التحيز - السلطة - الثقافة             |
|     |           | توليو تنتورى ( إيطاليا )              |
| ١٤٥ | • • • • • | الثقافة ، الدين ، التسامح             |
|     |           | س١٠ سبانج ( فلسطين )                  |
|     | • • • • • | التسامح والدمجماطيقية                 |
|     |           | مراد وهبه ( مصر )                     |
| ١٥٩ | • • • • • | حوار المؤتمر                          |
|     |           | منى أبو سنه ( مصر )                   |

هذا هو المؤتمر الاقليمي الأول  
لـ ( م ا ع ب ا ) بتنظيم من السكرتير  
الاقليمي للمشرق العربي ( مراد وهبه )  
وبرعاية مؤسسة كونراد أديناور



كلمات افتتاحية



## عبد القادر الزغل

رئيس الـ ( م ا ع ب ا )

سيداتي سادتي

لقد دعينا نحن المجموعة الأوربية العربية للبحوث الاجتماعية لمدة أربعة أيام لبحث قضية « التسامح الثقافي » .

وأختيار مجموعتنا لهذه القضية ليس تدريباً عقلياً ، ذلك أننا ، كمجموعة ، منذ:مسون فى مشكلة التسامح مع مراعاة أن مجموعتنا هى مجموعة مزدوجة الثقافة .

ونحن ، مثل أية جمعية علمية دولية ، على دراية بما هو مشترك بيننا : فنحن نشتغل مهنيًا بالعلوم الاجتماعية . ولكننا ، بخلاف الجمعيات الدولية ، على دراية بأبعادنا الثقافية .

وأغلب الظن أنها المرة الأولى التى فيها تختار مجموعتنا ، قضية علمية هى ، فى نفس الوقت ، قضية تشكيلها ووجودها وتركيبها .

ان مفهوم التسامح ينطوى على مفهوم التباين .

ومفهوم التباين:أقرار بالحق فى التباين ، وهو ماقد يعنى اللامبالاة أو الرفض أو استحالة التفاهم . . التسامح ممكن أما التفاهم فممكن الا يكون . والتفاهم غير ممكن من غير تباين . ولكن ، فى نفس الوقت ، كيف يمكن التفاهم ، اذا كان التباين قد يعرقل التفاهم أو يمنعه ؟

وما هو تأثير التسلسل الوظيفى والسلطة على نوعية التفاهم . هذا مع ملاحظة انه ليس ثمة مجتمع بدون تسلسل وظيفى وبدون سلطة . ولكن ماهو تأثير التباينات الثقافية على العلاقة بين الثقافة والسلطة ؟

( ح )

وكيف يكون التباين ، وهو الشرط الضروري للتفاهم ، مانعا للتفاهم ؟

ثمة مرحلتان فى مواجهة مفاهيم التباين الثقافى والسلطة والتسامح .  
المرحلة الاولى تجريدية أما المرحلة الثانية فنتناول فيها هذه المفاهيم من  
حيث الجماعة والبنية والمشروع . ومعنى ذلك أننا نواجه مشكلتين :  
مشكلة عقلية ومشكلة تنظيمية .

وختاما أشكركم على حسن استماعكم .

- - -



## توماس كوشينفسكى

ممثل مؤسسة كونراد أديناور بالقاهرة

سيداتى ساداتى

باسم مؤسسة كونراد أديناور أرحب بكم فى القاهرة وأتمنى لكم اقامة  
طيبة ومناقشات مثمرة .

وكممثلى لهذه المؤسسة التى ترعى هذا المؤتمر ليس من حقى التعليق  
على القضية التى هى موضع مناقشة هذه المجموعة من العلماء المتخصصين  
فى هذا المجال .

ومما لاشك فيه ان قضية هذا المؤتمر عن « التسامح الثقافى » لها  
أهمية بالغة فى اطار التطورات الحديثة فى هذه المنطقة . بل ان ما يحدث  
فى ايرلنده الشمالية وبلجيكا له علاقة بهذه القضية . ولهذا فان القضايا  
المثارة فى هذا المؤتمر لن تكون مجرد قضايا علمية محضه ، بل ذات  
اهتمام جماهيرى .

ان تركيب هذه المجموعة الأوربية العسريية يضيف بعدا جديدا الى  
قضية المؤتمر ، وهو طرح التسامح ليس فقط بين الجماعات فى داخل الشعب  
الواحد أو الأمة الواحدة ، ولكن أيضا بين اقليميين متباينين ثقافيا تمام التباين  
ولكنهما يتقاربان رويدا رويدا .

ان القضية الأساسية فى « التسامح الثقافى » هى فى القدرة على  
التباين . والمراقب ، فى الوقت الراهن وبالأخص فى وسائل الاعلام ، غالبا  
ما يلاحظ أحكاما مبتسرة . وهذه ظاهرة بالغة الخطورة لأنها قد تكون عقبة  
أمام « التسامح الثقافى » ، بل ان المراقب يلاحظ أن وصف الانسان لقضايا  
جماعته أو بلده ، وبلد الآخرين هو وصف محصور بين «الأبيض والأسود» ،  
بمعنى أن قضاياها ايجابية على الدوام وقضايا الآخرين سلبية باستمرار .

وسمة الأحكام المبتسرة والتحيزه لوسائل الاعلام قد تفضى الى سوء

فهم وبالتالي الى نقيض التسامح الثقافى . وهى تؤثر ، الى حد بعيد ، فى العلاقات الأوروبية العربية . ومن الشائع والمعروف أن معرفة كل من الاقليمين عن الآخر ضئيلة وأن المعلومات أحادية الجانب هى السائدة . وغالبا ماتكون التقارير محصورة فى وقائع تتفق وهذه الأحكام البتسرة .

ولهذا فان من مسئولية هذه المجموعة الأوروبية العربية ازالة التحيزات بحيث يمكن لملاحرام المتبادل والتسامح أن يوجها التقارير والعلاقات بين الاقليمين . وأغلب الظن أن هذا النداء من الواجب توجيهه الى الأوروبيين أكثر من توجيهه الى العرب . فسوء الفهم فى أوروبا تجاه العرب والاسلام فى حاجة الى تصويب . وعلى العرب أن يتساءلوا عما اذا كان فهمهم لأوروبا فى حاجة الى مثل هذا التصويب .

وأعتقد أنه من المشروع لى ، كضيف على مصر ، الاهتمام بالموضع فى هذا البلد فى اطار التسامح الثقافى . فالأحداث الأخيرة التى حدثت فى مصر يمكن اعتبارها نموذجا فى هذا الاطار ، فى العالم العربى . وأنت يمكنك الالتقاء بأناس مثبهم الأعلى يقوم فى معارضة التسامح الثقافى . وهذه الظاهرة متفشية فى العالم برمتة . ومع ذلك فتفكير الأغلبية ومسلكتها لا يحتمل الجدل ، فهو فى صالح التسامح الثقافى . فالجماهير لا تلتف حول القيادات التى تتبنى سياسة التعصب . ومؤتمر كهذا ينعقد فى هذا المكان وهذا الزمان يؤكد هذه الحقيقة ، وقد تشكك بعض المشاركين فى انعقاد هذا المؤتمر ، وقد كان بالفعل ثمة تشكك ، وقد تأجل هذا المؤتمر . وقد كان الفضل فى ازالة هذه الشكوك للبروفسير وهبه . وأعترف اننى تعلمت منه الشيء الكثير فى اعداد هذا المؤتمر وفى هذه الفترة الوجيزة . منذ وصولى الى القاهرة فى أول سبتمبر من هذا العام . ان البروفسير وهبه ثرى الخبرة بمنطقته العربية وكثيرا ما واجه صعوبات من هذا القبيل . ومن له خبرة فى مجال تنظيم المؤتمرات يعلم هذه الصعوبات . فاذا ما واجهتهم مضايقات تذكروا ماقلته لكم .

ان تنظيم المؤتمر ليس مسئولية المنظم فحسب ، بل ان نجاح المؤتمر يستند الى استجابة المشاركين . وهذه الاستجابة ، للأسف ، لم تكن دائما على نحو ماكانا نتوقع .

( ك )

- ولهذا فقد أصبح واضحا أن الـ ( م ا ع ب ا ) فى حاجة الى تطوير .
- وكلى أمل فى معرفة الوسائل التى تزيد من فاعلية هذه المجموعة وذيوعها .

وأخيرا اسمحوا لى أن أعبر عن عميق شكرى للبروفيسير وهبه لتنظيمه هذا المؤتمر ، وللجهد الذى بذله ، كما أنى أعرب عن عميق شكرى للدكتورة منى أبو سنه .



## مراد وهبه

السكرتير الاقليمي لـ ( م ا ع ب ا ) للمشرق العربي

سيداتي سادتي

انه لشرف عظيم أن أرحب بكم في مصر وفي أول مؤتمر اقليمي  
لـ ( م ا ع ب ا ) .

وقد تم اختيار قضية « التسامح الثقافي » في ضوء الأحداث الجارية  
التي لم يفلت من تأثيرها أحد .

أيها الزملاء :

أنتم مكلفون ، بفضل ماتتمتعون به من مكانة أكاديمية متميزة ، بمهمة  
التفكير نقديا في قضية ليست جديدة ومع ذلك لها أهمية خاصة في العالم  
الحديث لسببين :

السبب الأول أن القضية المختارة تتجاوز التناول التقليدي للتسامح  
على أنه ديني فحسب .

والسبب الثاني أن هذه القضية هي المدخل الرئيسى الى تقدم المجتمعات،  
ومع ذلك فأنا أعتقد أن هذا المؤتمر سيواجه مفارقات شتى . فمثلا ،  
التسامح اللامحدود يدمر التسامح ، ومن المعروف تاريخيا أن الابداع أفرز  
من التعصب .

وأيما كان الامر ، فإنتم ، أيها الزملاء النوابغ ، مكلفون بالبحث عن  
وسائل تجنب هذه المفارقات أو تجاوزها .

شكرا لكم .



## أبحاث المؤتمر





## التبادل الثقافى فى اطار المجتمع الدولى المعاصر

### هل الاحياء الثقافى عقبة أمام التسامح الثقافى ؟

#### بسام طيبى (ألمانيا الغربية)

ان عالم اليوم يمكن تعريفه بأنه مجتمع عالمى بحكم تداخل تركيباته ، وكثافة شبكة الاتصالات والمواصلات . فقد نشأت تركيبة شبكة المواصلات فى القرن التاسع عشر ؛ وهى الآن تربط بين أهم اليوم .

ولكننا نلاحظ اليوم علامات على تكوين جيتو ، وعلى انفصال أجزاء من هذه التركيبة . وفهم هذه العلامات يستلزم عرضا تاريخيا موجزا . أن عالم اليوم هو ثمرة التأثير الأوروبى فى مختلف المستويات ، ليس فقط فى المجالات الاقتصادية والثقافية ، بل كذلك بفضل الاتصالات والمواصلات الحديثة التى أدت الى بزوغ العلاقات الدولية .

وقد لاحظنا فى السبعينيات حركة تمرد ضد سيطرة الثقافة الغربية وبالتالي السيطرة الاقتصادية فى المناطق الجغرافية المسماة « بالعالم الثالث » . وقد وضعنا العالم الثالث بين قوسين لأنه ليس عالما متجانسا . وقوة هذه الحركة مردودة الى الطبقات الاجتماعية التى تلقت تعليما غربيا . وقد لازم انتشار التأثير الأوروبى التغلغل الثقافى أو ما يمكن تسميته « بالتثاقف » ، أى الاحتكاك الثقافى . ونحن نؤثر لفظ التثاقف على لفظ الاحتكاك الثقافى ، لأن الاحتكاك الثقافى وارد بين مختلف الاجناس ، بينما التثاقف هو ظاهرة العصر الخالقة للمجتمع العالمى . أما ظاهرة العودة الى الأصول ، والتمرد على السيطرة الأوروبية التى نشأت فى السبعينيات فهى مضادة للتثاقف . وبالتالي يمكن تسميتها بالتثاقف المضاد .

ومن أجل مزيد من الفهم لهذه الظاهرة فأنا أحيل القارئ الى ثلاث نقاط مطروحة فى كتابى عن الاسلام ( بسام طيبى ، أزمة الاسلام الحديث ، ميونخ ١٩٨١ ، ج ٢٢٨ ، ص ٥٩ وما يتبع ) . والمراحل الثلاث التالية ان هى الا إعادة بناء التغلغل الأوروبى فى انحاء العالم .

١ - المرحلة الأولى تمتد حتى ثلاثى القرن التاسع عشر . فى هذه المرحلة حاول المواطنون الحد من التغلغل ، ومضاغفة الفاعلية الثقافية لمقاومة التدخل الأجنبى .

٢ - ومع ذلك فقد وهنت المقاومة فى المرحلة الثانية لأن التغلغل الاقتصادي أعقبه التغلغل الثقافى ولزم عن ذلك تبنى الأفكار الغربية ، ونشأت نخبة تتحدث وتفكر ، على النمط الغربى ، من حيث الشكل والمضمون .

٣ - ولكن حين اشتد الصراع بين الشمال والجنوب ، وحين انحصرت ظاهرة التغريب فى المجال الثقافى كانت مهمة التغيير محصورة فى القادة وليس فى الأبنية الاجتماعية ، حيث تجددت الدعوة الى العودة الى الأصول الثقافية لبث الحياة فى الثقافة الوطنية كبديل عن الثقافة الأجنبية .

هذه هى التيارات التى تشكل ظاهرة عامة فى العالم الثالث منذ السبعينيات .

ويمثل القسم الاسلامى من المجتمع العالمى نموذجاً طيباً لبيان التطورات التى أصبحت واضحة للعيان منذ « صدمة ايران » . ولكننا لن نعرض لهذه التطورات ، فى هذا البحث ، اذ هى مطروحة بتفصيل فى كتابنا عن الاسلام . ونقصر مهمتنا هنا على التساؤل عما اذا كانت الأسلمة عودة الى الأصول أو الى تكوين جيتو . وهى تساؤل هام فى مجال التفاهم الدولى حيث يمثل القسم الاسلامى من المجتمع العالمى ما لا يقل عن أربعين أمة يقطنها سبعمائة مليون .

وحركة الأسلمة تهدف الى أن يكون الاسلام قوة سياسية كايديولوجيا سياسية لمحاربة النفوذ الأجنبى .

وفى الماضى كانت الخاصية البارزة للتفاهم الدولى فى المجتمع الدولى قائمة بين الأوربيين وغيسر الأوربيين ، كما كانت قائمة من خلال اللغة الأوربية شكلاً ومضموناً . وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن هذا التفاهم كان احادى الطابع ، أى لم يكن ينطوى على أى تبادل ثقافى . ان العودة الى

الأصول الثقافية من شأنها أن تدعم الهوية الثقافية للشعوب غير الأوروبية ،  
وأن تسهم فى تطور هذه الأمم ، خاصة فى المجالات الاجتماعية والاقتصادية .

بيد أنه ليس فى الامكان اعتبار العودة الى الأصول الثقافية ذات أثر  
طيب اذا كانت مثيرة لكراهية الأجنبى ، وملهبة للمشاعير الشوفينية . ان  
اسلام اليوم فى مختلف أنحاء المعمورة يدعى الى ( الحل الاسلامى ) كبديل  
لجميع الايديولوجيات ، بل هو مصمم على استبعادها ، ومتضمن لنزعة قوية  
تجاه تكوين جيتو بالاضافة الى العودة الى الأصول الثقافية .

وژمة سؤال لابد أن يثار فى ختام هذا البحث :

ماذا يمكن عمله لاحباط النزعة تجاه تكوين جيتو ، ولتحسين التبادل  
الثقافى ( التفاهم الدولى ) ؟

ان النزعة تجاه تكوين الجيتو وثيقة الصلة بتزايد الصراع بين الشمال  
والجنوب . ان رسم سياسة للتنمية من أجل حل هذا الصراع قد يسهم فى  
احباط هذه النزعة . ولكن ما يبدو فى الأفق أن ليس نهاية لهذا الصراع .  
وكل ما يمكن عمله هو اذابة هذه النزعة . وفى مجال التربية الشعبية يمكن  
لوسائل الاعلام أن تساعد الأوروبيين على فهم الثقافات غير الأوروبية ، ومن  
ثم على حثهم على تفهم أن التحديث لا يعنى قهر الثقافة الوطنية لأسسها  
وأفريقيا ، وانما يعنى تكييفها لعصر العلم والتكنولوجيا فى اطار المجتمع  
الدولى .



## الحق فى التباين

### تحليل نظرى وتجريبي لوسائل التسامح ومستقبله فى الشرق الأدنى العربى

#### انطوان نصرى مسره (لبنان)

ان اعلان حقوق الانسان فى صيغته العامة للحقوق ولرفضه أى تمييز دينى أو عنصري أو جنسى يعدد الحقوق والتباينات بين الناس من غير ذكر لحق التباين • وهو الحق الذى يمكن أن يكون ، فى المجتمعات المتعددة ، مولدا للتسامح ، أو على الضد من ذلك ، مولدا للغنى الثقافى فى حالة التسامح المتبادل •

ان التباينات ، فى المجتمع المتعدد ، ليست تباينات فى الاراء ، بل تباينات ثقافية • والتباينات فى الاراء متحركة بمعنى أن معارض اليوم قد لا يكون كذلك غدا ، فى حين أن التباينات الثقافية لها حدود مرسومة تتميز بالصلابة والاستمرار والدوام دون أن تكون حتما نزاعية •

وإذا كان التباين معطى طبيعى للانسان ، والتسامح اقرارا بشرعية التباين فمعنى ذلك أن التجمعات الاجتماعية ذات الهويات السياسية المتشابهة فى المجتمعات المتعددة ، محكوم عليها بالتسامح المتبادل وبذلك يتميز المجتمع السياسى بالنزعة السلمية والديموقراطية • ان الحق فى التباين وشرعيته هو الحد الأدنى للديموقراطية ، ومن غير هذا الحد الأدنى ليس ثمة ديموقراطية • والفكر السياسى العربى ، من حيث أنه يهتم بالمبحث عن التماثل والتضامن والتوافق ، ويعرض عن المبحث عن الاقليمية ، فانه لا يغامر بتفسير الواقع المعقد الذى تفضى معرفته الى وضع سياسة ضرورية لتحقيق التضامن أو الوحددة •

ان الحق فى التباين يتميز عن « ايدولوجية التباين » التى يتحدث عنها سليم نصر والى هى ايدولوجية تسمى الانقسامات ، ومن ثم تغذى

للتسامح • ان شرعية التباين كأساس للنظام السياسى محفور فى طبيعة النموذج التعايشى اللبنانى • بيد أن ايدىولوجيا التباين لها وظيفة اجتماعية متباينة وهى تنمية الانقسامات • ورفض التباين هو الذى يغذى ايدىولوجية التباين •

ان الحق فى التباين ، وان كان يعنى تشخص الحياة وتنمية الحرية الفردية ، فانه يتعارض مع الميل الى التوافق الذى تتطلبه السلطة فى المجتمع السياسى الحديث • ذلك أن السياسة تشجب التعدد لأنه يحد من اتخاذ القرار ويضعف السلطة • ان الحق فى التباين ، فى المجتمعات المتعددة ، هو المتحكم فى المؤسسات وفى السلوك سواء كانت متسامحة أو غير متسامحة • ان الحديث عن هذا الحق يعنى شيئاً من الحرية ولكنه يعنى كذلك الحد من الحرية ، ذلك أن الحق الذى يكون عاجزاً عن منع اساءة استخدامه يتحول هو نفسه الى مساء للحق • ان المبالغة فى التسامح ليست الا الفوضى • ومن ثم فان معضلة المجتمع السياسى المتعدد فى مواجهة قضية التباين الثقافى هى على النحو التالى : كيف يوفق التسامح الثقافى بين الحق فى التباين ، ولزوميات استقرار السلطة وفعاليتها ؟

### اولا : العوائق الفكرية للتسامح ازاء التباينات فى لبنان والشرق الادنى العربى •

فى الامكان دراسة عوائق التسامح ازاء التباينات من وجهة سيكولوجية أو اشكالية ، ذلك أن التسامح قريب الصلة بهذه المجالات من حيث أنه نهاية المطاف الثقافى للانسان فى المجتمع ككل • ومهمتنا ، فى هذا البحث ، دراسة هذه العوائق فى المجتمع اللبنانى والشرق الادنى العربى •

### ثلاث نظريات « سالية » ازاء التباينات فى لبنان :

رفض المثقفون اللبنانيون على اختلاف اتجاهاتهم « النظام الطائفى » ، على الرغم من أن النظام اللبنانى يقر ، فى أساسه ، الطوائف ويقر مشروعيتها • فكل من اليمين واليسار اللبنانى - ان جاز استخدام هذا التصنيف - ينتهى الى نتيجة مخالفة للمقدمة ، ومخالفة لطبيعة التفكير الايدىولوجى لهذه النخبة • فهذه النخبة التى من مهمتها « عقلنة » المعطيات

الاجتماعية التاريخية تصوغ رأيها على النحو التالي : ليس ثمة طوائف فى لبنان ، أو بالأدق ، ينبغى ألا توجد طوائف فى دولة عصرية . وثمة طرق ثلاثة تفضى الى هذه الصياغة •

( أ ) ان نظرية الطوائف من حيث هى ظاهرة مدسوسة من الأجنبى المستعمر لا تفرق بين التطور الاجتماعى التاريخى للظاهرة والوجه السياسى للاستغلال والتسييس • فلكل بلد عوامل نزاعية مسببة لا يخلقها الأجنبى ، وانما يستثمرها • فاذا لم يكن ثمة طوائف فى لبنان فثمة ظواهر أخرى - قد تكون أقل فى الحدة النزاعية - يمكن أن يستثمرها المستعمر • ويعارض ايليا حارق هذه النظرية بقوله ان الظاهرة الطائفية فى لبنان انتاج يُلدى مثل الكشك والأورمة •

( ب ) نظرية الطوائف - طبقات ذات نفحة ماركسية ، أى أنها تؤثر التناول الاقتصادى على التناول الثقافى • ترى أن التباين الطائفى ليس الا طبقياً ، وأن الأسباب الخفية للنزاعات الطائفية ذات طابع اجتماعى اقتصادى • وهذه النظرية دعا اليها كل من تصور فى بداية الحرب الأهلية اللبنانية أن النزاع قائم بين « الأغنياء والمحرومين » ، وهم بذلك يتجاهلون البعدين السياسى والدولى لهذه الحرب •

( ج ) الطوائف كظاهرة عرضية تقرر وجود « طوائف تاريخية » ومع ذلك تقرر امكان تجاوزها اما لأنها مرتبطة بزمن مضى واما لأنها قابلة للمجازاة مع الزمن • وهذه النظرية تستند الى الممارسة العملية للنظام حيث تنشذ عصور الاصصلاح تدعيم الشرعية الطائفية اثر فترات القلاقل والاضطرابات • بيد أن الابحاث العرقية ليست مؤيدة لامكان مجازاة التباينات الثقافية مع الزمن • وليس لدينا الا امكان تدعيم التضامن وتخفيض حدة النزاعات أو التخلص منها بشرط الاعتراف المتبادل بين التباينات •

فى الشرق الأدنى العربى : الإصمولية والوحدة والتباين :

فى الشرق الأدنى العربى العائق الأول هو أن المفهوم الغربى للتسامح ، من حيث أنه يطلو على الحرية والمساواة بين المواطنين ، يثير الالتباس فى الترجمة العربية ، لأن التسامح بمعنى التسامح المتبادل بروح المساواة

ليس الا قبولاً للجماعات الثانوية بشروط ، دون أن يكون اقراراً بشرعية وجودها ومسواتها بالجماعات الرئيسية . والأصوليون المسلمون يحذفون ما ليس على شاكلتهم ، وهو أمر يناقض روح الاسلام وممارساته التاريخية ، ويستلزم تجديد الأبحاث الاسلامية . بيد أن هذا التجديد ينبغي الا يتم على المستوى النظرى بل المستوى التطبيقي ، فتكون نقطة البسداية الممارسات التاريخية الواقعية للاسلام على غرار أبحاث محمد أركون .

والعائق الثانى ازاء الاعتراف بالتباين يقرم فى الأيديولوجية الانصهارية للوحدة . فايدولوجيا الوحدة العربية فى صيغتها الاسطورية تترد الى الوحدة الالهية والى الماضى ، وهو أمر يناهضه الواقع ، ومن ثم فهو إما أمر مؤجل وإما أمر فى مأزق . وهذا الاتجاه الوحىوى يفترض الزام الكل بالانصياع بأسلوب قهرى . ومعنى ذلك أن الرؤية الاسطورية - الدينية للوحدة ليست رؤية نقية بل إنها رؤية مولدة للعنف والملاصم . ثم ان المفاهيم المتباينة للتضامن العربى تنحصر فى الاقليمية اذا أسست بعدت الوحدة الانصهارية . ان نقطة البداية للوحدة الأوربية تقوم فى تبادل المنتجات الغذائية فى حين أن الوحدة العربية تنشغل بتأسيس السقف الالهى للوحدة قبل تأسيس الباركيه الانسانى ، هذا مع ملاحظة أن الوحدة تشترط الانفتاح على الآخر بشرط التسامح المتبادل .

وثمة عائق ثالث ازاء مشروعية الحق فى التباين عند العقلية العربية التى تتسم بأنيل نحو التليفية . فهى عقلية ليست مهيأة لقبول التباين ، ومن ثم فهى على الضد من العقلية الديكارتية . ان العقلنة تنمى تقبل التباين ، أى القدرة على التمييز ، وعلى اقتناص الفوارق الدقيقة . والتباين مدخل ضرورى الى التأليف الشامل . ويبدو أن تفسير القرآن ، وهو نموذج للتفسير التحليلى ، لا يخضب التعليم فى العالم العربى حيث يفضل أن يكون التفسير تأليفياً عن أن يكون تحليلياً . وهذا الأمر مردود الى الخوف من اثاره الروح للنقدية .

### ثانياً : التنظيم اللبنانيى لماحق فى التباين :

تتخذ المؤسسات السياسية اللبنانية طريقاً معارضاً لطريق المنظرين والمثقفين ، ولكنه طريق واقعى ، فثمة طوائف فى لبنان ، وهى مرتبطة بمصير



مشترك ومصالح مشتركة ، ولكونها فى نفس الوقت متباينة • ومثل هذا القول مزعج • وكثير من المنظرين يتجنبه خوفا من الاتهامات • ثم هذا التجنب مردود الى خلط هؤلاء المنظرين بين الاطار التجريبي والاطار المعيارى • فهذا القول مطروح فى اطار الرصف السوسيولوجى ، وليس فى الاطار المعيارى •

ان التباينات اللبنازية هى مصدر للنزاع ، وحد لسلطة الدولة المركزية • بيد أن هذه التباينات تشكل ثروة متكاملة • ويبين لنا وأثل خير أن الطوائف المسيحية والاسلامية تكمل بعضها بعضا فى النظر الى الله وإلى الانسان • وهى ، فى جملتها ، تشكل اشعاعا ينير الطريق أمام الحركة المسكونية لا مثيل له فى أى بلد آخر •

### الوسائل المنظمة :

الوسائل السياسية المؤدية الى التعايش السلمى للتباينات كما هو الحال بالنسبة الى الديمقراطية الأوربية ، وشمال أيرلندا ، وبعض دول العالم الثالث ، مثل ماليزيا وقبرص ونيجيريا واندونيسيا وغانا وعلى الأخص أوروغواى :

— ان الحكومة توفى بين الشرائح المتباينة وتأسيس ائتلاف واسع أثناء عملية اتخاذ القرار ، فى حين أن النمط البريطانى يعزل الأقلية من السلطة • فاذا كان هذا العزل ديموقراطيا وذا أثر فعال فى مجتمع متجانس لأن الأقلية فى هذا العصر يمكن أن تصبح أغلبية بفضل العملية الانتخابية فان الأمر ليس كذلك فى مجتمع متعدد حيث الأقلية محكوم عليها أن تظل أقلية •

— ان الحق المتبادل فى استخدام الفيتو يضمن للأقلية حق الاعتراض على قرار تتجذره الاكثرية •

— ان التمسكية بدلا من الأكثرية فى التمثيل البرلمانى كفيلة باعطاء كل شريحة حظها من التمثيل • ومن هذه الزاوية فان التسامح يصبح أمرا مطلقا • فالتنافس الانتخابى ليس فى امكانه أن يضمن لأية طائفة من المقاعد ما يتجاوز النسبة المقررة مهما تكن الدعاية الطائفية • ومعنى ذلك أن التنافس فى الطوائف وليس بين الطوائف •

ان الاستقلال الذاتى للطوائف نحو شئون محددة يحدد مدى الحرية المسموح بها لكل منها ، مثل الأحوال الشخصية والشئون التعليمية منذ انتهاء الحكم العثمانى .

وقد استلزم تنظيم الصراعات الطائفية ممارسة عمليات تكيفية متباينة .

### السلوك : الراديكالى والاعتدالى :

وثمة سؤال يثار بالنسبة الى الطوائف اللبنانية التى تفيد من الوسائل التنظيمية للنزاع فى اطار التسامح الطائفى : هل يتغير هؤلاء بالحدود التى يرسمها لهم المبدأ التوافقى القائل بأن « الحدود الخيرة تخلق الجيران الأخيار » ؟

ان سلوك هؤلاء لا يتغير بهذه الحدود ، ولكن الخبرة التاريخية تدفعهم الى العودة الى التسامح . فتدليل علاقات القوى والديالكتيك بين الراديكالية والاعتدال داخل النزعات الطائفية يلقي ضوءا على حتمية طريق التسامح المتبادل .

ان الراديكالية ضرورية للمحافظة على النظام من حيث أنها قوة مقاومة ضد المحاولات الداخلية والخارجية التى تنشد تغيير الطبيعة الديمقراطية للنظام والاستعاضة عنه بنظام الأغلبية . واذا كان النمط التوافقى فى حاجة الى الاعتدال ، فهو ان الاعتدال المتبادل فى اطار العقل الجمعى ، أو على الأقل عند القيادات الطائفية التى تحتل مركزا استراتيجيا . واذا كان الاعتدال محصورا فى بعض القيادات وبعض الجماعات فهو اذن ضعيف وضار فى أى موقف نزاعى يعقبه اتفاق سياسى . ومن ثم ففى النظام اللبنانى التوافقى اما راديكالية متبادلة ، سنية ومارونية ، تفضى فى نهاية المواجهة الى لا شئ ، وبالتالي الى العودة الى الديمقراطية ؛ واما الاعتدال الذى ينجم عن خبرة تمثّل دروسها جميع اللبنانيين . ان وظيفة الراديكالية ، فى المجتمع السياسى اللبنانى ، مانعة من الانتصار ، أى « لا غالب ولا مغلوب » ، وتفضى بعد تجارب تاريخية الى اعتدال متبادل فى الأبنية الذهنية للشعب اللبنانى .

## الدولة الضامنة للأقليات :

وتلزم من ذلك ملاحظتان : الملاحظة الأولى عن وظيفة الدولة من حيث هي المفاوضات الوحيد في الأوضاع النزاعية ، والملاحظة الثانية عن مدى سلطة الدولة في الحفاظ على التسامح المتبادل .

ان انفجار النزاع اللبناني هي نتيجة صراع بين فريقين رئيسيين ، تكمن فيهما رغبة دفيئة في الأخذ بنظام الأغلبية دون النسبية . وتنظيم النزاع هو من شأن الأكثرية المعتدلة التي تقوى من استقلالها الذاتي الثقافى والسياسى والعسكرى ، وتخشى فقدان مكتسباتها ، فتتدخل فى الاجراءات النهائية للمفاوضات من حيث هي شرائح رئيسية وليست ثانوية . ولهذا فان فض النزاع مردود الى تصرف الشرائح الثانوية بتفويض من الشرائح الرئيسية ، فى حين أن تنظيم النزاع مردود الى انسحاب الشرائح الثانوية ، وينشأ عن ذلك وضع تكون فيه كل الطوائف أقليات فتضطر الى اللجوء الى السلطة المركزية كسلطة محايدة وقادرة على انقاذ النظام من أية هيمنة .

ولكن السلطة المركزية ، بسبب التوازن المتعدد ، تجد نفسها مضطرة الى التفاوض مع عدة شركاء ، الأمر الذى من شأنه أن يؤخر اتخاذ القرار . بيد أن السلطة المركزية هي وحدها القادرة على التفاوض . وليس فى امكان أى فريق أن يحل محل هذه السلطة الا اذا كان محايدا ، أو فى عبارة أخرى ، الا اذا تخلص عن هويته . ثم ان هذه الكثرة من الفرق يمتنع معها وجود دكتاتور ، أو حتى « دكتاتور مستنير » . واذا التجأ فريق الى القوة لفرض سلطة اقليمية فانه مضطر اما للمحافظة على مكاسبه العسكرية بالقوة ، واما للتخلي عن هذه المكاسب باحثا مع الفرق الأخرى عن قاعدة سياسية تنفيذا يفضى الى التحالف . وهذا يعنى أن الدولة اللبنانية هي المفاوضات دائما أبدا ، على الرغم من الحروب الأهلية ، والأزمات ، والتدخل الأجنبى .

ان وجود فريق يشكل أغلبية ظاهرة غير مرغوبة . بيد أن الفرق الثانوية تشكل عنصر التوازن وبذلك تخلق موقفا تصبح معه كل الفرق أقليات ويردد الرئيس رشيد كرامى فى تصريح له يوم ٢٩ نوفمبر ١٩٧٥ ، نيابة عن مجلس الوزراء واثر الوساطة الفرنسية للرئيس كوف دى مورفيل ، أن لبنان

مكون من طوائف « هي جميعا أقلويات » ، و « له نظام سياسى خاص » . ان التوازن يتدخل فى عملية النزاع التى يرغب فيها كل فريق أن يكون الأغلبية ، وبذلك ينتهى النزاع عند النقطة التى تكون فيها « الطوائف جميعا أقلويات » حيث يؤدى التسامح المتبادل دوره المطلوب . وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن النزاع ينتهى الى « لا غالب ولا مغلوب » . ومعنى ذلك أن الطوائف ، منذ بداية النزاع ، ليس لديها أى أمل فى أن تكون « غالبية » ، وأنها تنطلق من الحقيقة الواقعية أن « جميع الطوائف أقلويات » .

### تجنب المبالغة فى التسامح أو الفوضى :

عن محافظة السلطة المركزية للتسامح المتبادل بين الطوائف ثمة تصور أن الاستقلال الذاتى للفريق قد يفضى الى تقليص مركزية الدولة من أجل المحافظة على هذا الاستقلال .

ولكن مهما يكن تركيب الدولة فهى القاسم المشترك الأعظم : ان الدولة ينبغى أن تكون قوة ضبط والا فان النظام مهدد بالتمزق ، وبالتالي بالانفجار ، ومن ثم فان الطوائف ذاتها تنقلص حدودها وسلطانها وتصبح مهددة فى نهاية المطاف .

بدون الدولة المركزية فان التباين لن يكون حقا ، بل اساءة للحق ، والتسامح لن يكون الا تسامحا مفرطا أى فوضى . واليك الأسباب وهى ثلاثة .

١ - ان النظام اللبنانى نظام مخترق من الخارج . واللامركزية المجاوزة للشئون الادارية والثقافية وشئون الأحوال الشخصية بهدف معالجة القضايا السياسية من شأنها التمهيد للتدخل الأجنبى . ان أى تغير يتصور أنه يمكن لأى اقليم فى نظام فيدرالى أن يعقد « اتفاقات اقتصادية وثقافية مع الخارج » يفقد رؤية أن الأقلويات فى لبنان ليس لها نفس الامكانيات فى هذه المجالات ، وأن اقدام أية اقلية على اجراء من هذا القبيل هو ضد الطائفة ذاتها ، بل هو ضد توازن النظام .

٢ - ان السلطة المركزية ، من حيث هى ممثلة لجميع الطوائف ، هى

المتحركة فى امتداد الضبط . وإذا كان ضعفها يفضى ظاهريا الى تقوية السلطة المحلية للطوائف فان من شأن ذلك الاضرار بوظيفة المجتمع ككل ، واضعاف نفوذ كل طائفة على حدة ، وبالتالي تصبح مهددة بالتفكك بدون مؤازرة السلطة المركزية التى تسمح لها بممارسة نفوذها من أجل الصالح العام من حيث أنها عنصر من عناصر الأمة . فبدون الدولة المركزية جميع الطوائف السنية والشيعية والدروز والمارون مهددة بالتفكك بدرجات متفاوتة .

٣- ان السلطة المركزية ضمان للتسامح المتبادل ثم انها ، من حيث هى ممثلة للتسامح المتبادل ، تحد من أية محاولة لاحلال نظام الأغلبية محل قانون النسبية . ولهذا فان أية طائفة ليس فى امكانها أن تتجاوز النسبة المقررة لها الا فى حالة ضعف القوة المركزية أو غيابها .

ولهذا فان السلطة المركزية القوية تلبي حاجة بنيوية للنمط التوفيقى التعايشى ذى الطوائف المتعددة لضبط المبالغة فى التسامح التى هى مرادفة للفوضى . وكما أن الفصل بين السلطات لا ينشئ سوى « التحكم فى السلطة بالسلطة » فان السلطة المركزية تحد من المبالغة فى التسامح فى المجتمع المتعدد الطوائف . وقد تصور بعض علماء السياسة أن البنية الفيدرالية تتفق مع الحد الأدنى للدولة . ولكن الدولة المركزية القوية تبزغ من طبيعة النظام الاجتماعى والخبرة التاريخية كضمان لجميع الطوائف من حيث هى كيانات مكونة للأمة .

وإذا لم تطرح قضية الحق فى التباين على هذا النحو فمرجع ذلك الى تصور أن الاستقلال الذاتى للطائفة من حيث هو حد « لحسن الجوار » هو نوع من الانحراف أو نوع من الحياة الهامشية . ولكن ليس ثمة مفارقة بين الدولة المركزية والاستقلال الذاتى الطائفى حتى بالنسبة الى النمط البريطانى . ان هذا النوع من الاستقلال ، فى لبنان ، يشكل ثابتا فى مجال التعليم الخاص والأحوال الشخصية يتجاوز الحدود الجغرافية فى إطار سلطة مركزية . ومعنى ذلك أنه ليس ثمة تعارض بين الدولة المركزية والاستقلال الذاتى الطائفى ، بل انهما متكاملان فى النمط اللبنانى .

يلزم من هذا التحليل أنه لا يمكن التوفيق بين الدولة والطوائف ، فى لبنان ، بالغاء عنصر من عناصر المعادلة . فليس ثمة طوائف بدون دولة ،

لأنه ليس ثمة طائفة تشكل الأكثرية • وليس ثمة دولة بدون طوائف تعترف بها الدولة • ومعنى ذلك أن الدولة اللبنانية هي دولة طوائف •

### قبول التباين أو العزلة :

ان الرافضين للتباينات يعزلون أنفسهم عن النظام السياسى • فلم يكن للرفض فاعلية عام ١٩٧٥ بل لم يكن اقحام عناصر معارضة لمفهوم الطوائف أية فاعلية • ولهذا فان الشيوعيين اللبنانيين ، على الرغم من أن لهم قاعدة شعبية ، الا أنهم ليس فى امكانهم التأثير فى النظام اذا عارضوا مفهوم الطوائف • وكذلك الحال بالنسبة الى الديمقراطيين المسيحيين • يمكن أن يكون لهؤلاء وأولئك أفكار متباينة دون أن تكون متناقضة ، والا فانهم يعزلون أنفسهم • ومع ذلك فثمة سؤال : كيف يمكن للبنانى أن يكون شيوعيا أو تقديميا عربيا أو وحدويا أو ديمقراطيا مسيحيا ، وأن يكون فى نفس الوقت طائفيا ؟ هذه هي المعضلة التى ينبغى أن يتمثلها هؤلاء والا فانهم لن يكونوا الا هامشيين • ان من يقف ضد النظام الطائفى ينكر التباين ، ومن ينكر التباين يعزل نفسه حين يريد عزل الآخرين • وثمة سؤال آخر : هل تظل القوى الاجتماعية ، غير الممثلة فى البرلمان ، هامشية من حيث أنها معارضة للطائفية ، أم تكيف استراتيجيتها مع الطائفية حتى يمكن أن تكون مقبولة ؟ ان الظاهرة الطائفية هي من القوة بحيث أنها، عمليا، تلفظ هؤلاء المعارضين، فى حين أن هؤلاء لا يرفضونها الا قولا •

ان المتحدثين عن مجاوزة الطائفية ( والطائفية لفظ مشكك ) أو عن سلطة فوق الطائفية كان حديثهم يعنى رفض ظاهرة الطائفية ، أو بالأدق مضادا للطائفية • بيد أنه ليس فى الامكان مجاوزة ظاهرة الطائفية من غير قبولها ، كما أنه ليس فى الامكان التحكم فى الطبيعة من غير خضوع لها وقبول لقوانينها • ان تصور ما يفرق الطوائف هو تصور للتباينات الطائفية وليس معارضا لهذه التباينات • والسؤال انن : كيف ندير دولة طائفية قوية ؟ ثمة

---

(\*) مشكك هو الكلى الذى لم يتساو صدقه على افراده ، بل كان حصوله فى بعضها أولى أو أقدم أو أشد من البعض الآخر كالوجود فانه فى الواجب أولى وأقدم وأشد مما فى الممكن • مراد وهبة ، المعجم الفلسفى ، ١٩٧٧ ، ص ٤٠٧ القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ، ط ٣ •

اقترح يدعو الى سلطة فوق الطائفية وذلك بعد حذف الطائفية أو بعد تآكل الخصائص التقليدية للطوائف • ومعنى ذلك أن هذه السلطة تقف ضد الطوائف • فى حين أن نظرية الدولة والاستقلال الذاتى الطائفى يعنى دولة بالطوائف وليس دولة بدون طوائف أو ضد الطوائف • وقولنا هذا ليس موقفا ايديولوجيا ، وانما هو ناشئ من الممارسة العملية التى كشفت عنها الحرب الأهلية • وتحليلنا ليس دفاعا عن الوضع الراهن ، أو عن السلفية ، أو عن المحافظة ، ولكنه تفسير لما هو كائن لدى العقل السليم •

ان اللبنانيين محكوم عليهم بالتسامح المتبادل • وهذا يعنى أن التسامح ينطوى على فكر سياسى واقعى ، ووعى بطبيعة علاقات القوى وأهميتها فى المجتمع السياسى •

ويمكن البرهنة على أن التعايش ، مع تغير الوسائط ، هو الامكان الوحيد • ثمة أسباب واقعية : فالطوائف ، فى لبنان ، متساوية عددا وموزعة جغرافيا • ومن ثم فالتعايش جغرافى وعددى ، ثم هو اقتصاصدى قبل أن يكون سياسيا أو ايديولوجيا أو دينيا أو ذهنيا • ومهما يكن من أمر التنبؤات التى قد تؤثر فى السكان والجيوپوليتيكا والنظام فسيظل لبنان بلدا طائفيا •

### حدود الكوتا :

نخلص مما تقدم الى أن نفوذ كل طائفة محصور فى حدود الكوتا ، بمعنى أن ثمة حدودا لكل طائفة لا تسمح لها بالاغارة على الدولة المركزية أو على طائفة أخرى • واذا رغبت طائفة فى التعدى على كوتا طائفة أخرى بهدف احلال نظام الأكثرية محل نظام النسبية فان النظام يختل ، ويختل بالتالى التسامح الطائفى ولكن هذا الخلل ذاته يرد الفرق الى حدودها وذلك بفضل القدرة على المقاومة ، وتوازن القوى • فالتسامح الطائفى الناشئ من علاقات القوى المتوازنة أمر واقعى لازم ، ولكن له حدود بالنسبة الى الطوائف والدولة المركزية •

### ٣ - التحدى اللبنانى لمستقبل التسامح :

يعتبر لبنان ، برؤية ايديولوجية ، مهد الاقليمية والانعزالية ، ومضاد

للوحدة الانصهارية ، وفي نفس الوقت يعتبر مقر العروبة ، ومراة العرب ،  
وصورة لمستقبلهم .

ان تباين الرؤى يعكس تباين سلوك الدول العربية تجاه لبنان ، كما  
يعكس الاضطراب الايديولوجى للعالم العربى تجاه قضية الاكثرية . فالنموذج  
اللبنانى للوحدة فى التعدد يسمح بتحقيق التضامن وتنظيم العلاقات الدولية  
للعالم العربى . فهل فى الامكان التوفيق بين « وحدة أسطورية دينية مستحيلة  
انسانيا وكثرية متحركة » ؟ على حد ما يتمنى سليم نصر ، ان وحدة لبنان  
هى نموذج للوحدة العربية الراقية والممكنة التى تقوى التضامن العربى  
وتتجاوز التباينات المسماة بالاقليمية والتى يمكن ان تكون اثراء للتكامل .  
واية دعوة الى الوحدة ، من غير هذا المنظور ، هى دعوة الى تفكك العالم  
العربى . وانكار الاقليمية هو الذى يشعل الحرب الباردة ويشيع اللاتسامح  
فى العلاقات العربية .

#### التسامح ، هل هو قيمة سياسية ؟

ثمة سؤال : هل التسامح ، فى الذهنية السياسية للعالم العربى ،  
قيمة سياسية ؟ يبدو أن ثمة قيما أخرى لها الأولوية وان لم تكن وثيقة الصلة  
بالديموقراطية مثل الوحدة والعدل .

ان الحرب الباردة بين العرب ، على الرغم من الأحاديث الأخوية  
المتفائلة ، تعبر عن اللاتسامح . وهذا اللاتسامح ناشئ من التخلف  
السياسى ، والدوجماطيقية الفكرية . التسامح هو أكثر من « القبول بالغير » ،  
انه الاعتراف بالحق فى التباين ، بل قبول الحق فى الخطأ كحق من حقوق  
الانسان ، ذلك ان الخطأ لازم من البحث عن الحقيقة ، وان كل شئ نسبى .

#### « الاتفاق فى عدم الاتفاق » :

ان « الاتفاق فى عدم الاتفاق » ، على حد قول ارندليبارت ، هو شرط  
لسياسة متسامحة بالنسبة الى لبنان فى العلاقات بين الطوائف ، وبالنسبة  
الى العالم العربى فى بحثه عن تضامن يتجاوز الاقليات المحلية ، وعن سياسة  
دولية مشتركة .



ولهذا فإذا كان انكار التباين ، وحق الغير فى الخطأ هو منطلق التضامن فهذا التضامن محكوم عليه بالفشل، وتشهد على ذلك الخبرة التاريخية للعرب .  
ان انكار التباين هو الذى يغذى « ايديولوجيا التباين » ، ويعمق الشقاق .

★ ★ ★

ان التسامح قيمة ، أى جملة أفعال سلوكية وتنظيمات مؤسسية لازمة للتعايش بين الطوائف ، ولتنظيم التضامن .

ان الصبغة الدينية ، فى العالم العربى ، لازمة لتخصيب القيم والسلوك والمؤسسات والعلاقات الاقليمية . وبزوغ الأصوليين المسلمين والحرب الباردة بين العرب وأحداث لبنان ، كلها شاهد على أن التسامح ، كما جاء فى القرآن ، فى حاجة الى شرح وتوضيح من قبل علماء الاجتماع والمؤرخين والسياسيين فى العالم العربى .

ولبنان يمثل ، بالنسبة الى غلاة المتشائمين ، وضعاً تسامحياً يشكل تحدياً . ذلك أن أى خلل فى المحافظة على هذا التسامح قد يقضى الى انتشار التعصب . وكل من إسرائيل والصهيونية تستبعد الأديان الأخرى ، الأمر الذى يلزم أن يواجهه العالم العربى بأسلوب لا يكون من شأنه أن يخل بالتسامح اللبناني . وفى عالم عربى ممزق يبدو التسامح وكأنه رؤية مستقبلية أكثر من أن يكون واقعا حيا . « ان العالم العربى يدمر لبنان كرمز لمستقبله » على حد قول شارل حلو .

والسؤال الآن : هل تحليلنا يعبر عن « ايديولوجية الطبقة الحاكمة حول التعايش الطائفى » ؟ على حد القول الساخر لنصيف نصار .

لتجنب هذا الاتهام ، هل ينبغى القول بأنه ليس ثمة طوائف فى لبنان ، وليس ثمة تباينات فى العالم العربى . ان صاحب هذا البحث يتمنى تكاملاً نموذجياً للكيان القومى ، وتضامناً عضوياً من غير شقاق ، ولكن هل التحليل السوسيولوجى تعبير عن الأمانى ؟ ان الصراع بين المثالية والتجريبية ، وبين الايديولوجيا والسوسيولوجيا ، قائم بلا حل . وتحليلنا يوفق بين نقيضين : « ايديولوجيا التباين ، وهى ايديولوجيا شقاق ، وايديولوجيا الوحدة التى تنفى التباين دون أن توفق فى تحقيق الوحدة . وهاتان الايديولوجيتان غير متسامحتين فى نبعهما كما فى السلوك .

## تتبهات

المراجع التالية خاصة بالمفاهيم والمؤلفين المذكورين فى هذا البحث :

- Sur le modèle consociatif : Arend Lijphart, **Democracy in plural societies : a comparative exploration**, New Haven, Yale University Press, 1977, 248 p.
- Antoine Nasri Messarra. **Le modèle politique libanais et sa survie. Essai sur la classification et l'aménagement d'un système consociatif**, 1981, 770 p. dact. (à paraître en 1982).
- Sur la politification : Antoine Nasri Messarra. "La politification du sacré et la genèse des conflits interconfessionnels", communication à la IVème conférence de l'Euro-Arab Social Research Group (EASRG), Rome, 6-11 avril 1981, 22 p. dact.
- Elia Harik, **Man yahkum Lubnân ?** (Qui gouverne le Liban ?), Beyrouth, Dar an-Nahar, 1972, 154 p.
- Mohammad Arkoun, "al-Islâm wal-c ilmâniyyat", ("L'islam et la laïcité"), **al-Waqi c**, 1 (1), janvier-mars 1981, pp. 13-44.
- Sur les procédures d'accommodation : Arend Lijphart, **The politics of accommodation : pluralism and democracy in the Netherlands**, 2nd ed., Berkeley, University of California Press, 1975.
- Sélim Nasr, Communication orale à un séminaire tenu au Liban en octobre 1980.
- Wael Khair, Entretien télévisé dans le cadre de l'émission "al-Malah" mars 1981.
- Charles Héliou, interview accordée au Nahar arabe et international.
- Nassif Nassar, "Tasâ'ulât fi itâr al-wifâq" ("Interrogations

dans le cadre de l'entente"). *an-Nahar arabe et international*, No. 231, 5-11 octobre 1981, p. 82.

— Sur la tolérance et le fanatisme : Zaghoul Morsy, (textes réunis et présentés par), *La tolérance. Essai d'anthologie*, Lyon, Editions arabes "Unesco", 1975, 298 p.

— André Haynal, Miklos Molnar, Gérard Puymège. *Le fanatisme. Histoire et psychanalyse*, Paris, Stock. "Monde ouvert", 1980, 358p.

\*\*\*

— حامد ربيع ، نظرية القيم السياسية ، القاهرة ، مكتبة نهضة الشرق ،  
١٩٧٤ • وليد سليم تميمي ، القيم السياسية في الفكر العربي المعاصر ،  
المستقبل العربي ، ج ٢٦ ، عدد ٤ ، ١٩٨١ ، ص ٤٧ - ٥٦ .



## التسامح الثقافى فى مجتمع حصرى مصرى

سيد عويس ( مصر )

١

ان مفهوم « التسامح » يعنى ظاهرة اجتماعية ثقافية ، ويمكن تعريفه بأنه ميل أو موقف اجتماعى يعترف بحق الآخر فى تبـاين السلوك والرأى • ومن هذه الوجهة يمكن اقسرار ممارسات اجتماعية أو التعبير عن آراء ومعتقدات ضارة بالرفاهية الاجتماعية بدعوى المبدأ الخلقى القائل بأن حرية التعبير هى ، فى نهاية الأمر ، أقل ضرراً للنظام الاجتماعى من كبتها • وفى عبارة بسيطة يمكن القول بأن مفهوم التسامح يعنى « ان تحيا أنت والآخرين » •

٢

وعلى الرغم من الادعاء بأن هذا التعريف لمفهوم التسامح هو تعريف نظرى قد لا يكون ممارساً بالضرورة فى الحياة الواقعية ، الا أن التراث الثقافى المصرى قد تبنى هذا المعنى فى الممارسة العملية • فحين اتخذت عبادة رع على أنها العبادة الرسمية للدولة المصرية (٢٠٥٠ - ١٧٧٥ ق م ) فإن عبادة الآلهة الأخرى - وتعدادها يقترب من الألفين - لم يتوقف • فالآلهة المحلية عاشت فى وفاق مع الآلهة طيبة وممفيس ولم يكن كهنة مصر من المتعصبين ، فديانتهم اتسمت بأنها متسامحة الى الحد الذى يمتنع معه افراز المتعصبين ومبادئها الاصلاحية متنوعة وغير متسقة الى الحد الذى لا يمكن أن تؤخذ بطريقة جدية • والمصلحون ، فى مجتمع تنقصه الخلفيات الرديكالية والتقدمية، ليس فى امكانهم سوى التسامح • ولهذا فحين وجه اخناتون حملة شرسة ضد كهنة طيبة فإن الشعب تنفس الصعداء حين منيت بالهزيمة •

ان التراث الثقافى المصرى الانسانى يحفظ لنا أفكارا لها علاقة بمفهوم التسامح منذ أن بشر القديس مرقس بالمسيحية فى الاسكندرية ونصب انثياسوس المصرى أسقفا عام ٦٤ ميلادية (٣) • ان آيات الانجيل تموج بهذه الافكار • والمسيحيون ، طبقا لتعاليم يسوع المسيح المثالية ، مطالبون بالعدالة والمحبة

والتواضع والطاعة ، وإنكار الذات وخدمة الآخرين ، وقادرون على هزيمة  
الخطيئة . وعناصر التسامح تتكون من هذه المعانى كلها ، أو من بعضها .  
وشعاعها يضىء قلوب المسيحيين المصريين حتى يومنا هذا .

وحين غزا الجيش العربى بقيادة عمرو بن العاص الأراض المصرية  
تأثرت الثقافة المصرية بتعاليم الاسلام واحتفظ التراث الثقافى المصرى بهذه  
التعاليم فى اطار التسامح . وآيات القرآن الكريم ، وأحاديث النبى والسنة  
شاهدة على تعاليم التسامح :

★ ★

١ - « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى  
هى أحسن ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله .  
( سورة النحل : آية رقم ١٢٥ )

٢ - « ادفع بالتى هى أحسن السيئة نحن أعلم بما يصفون » .  
( سورة المؤمنون : آية رقم ٩٦ )  
٣ - ولا تستوى الحسنة ولا السيئة ادفع بالتى هى أحسن فاذا الذى  
بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم «  
( سورة فصلت : آية رقم ٣٤ )

★ ★

٤ - يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل  
لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم ان الله عليم خبير .  
( سورة الحجرات : آية رقم ١٣ )

وقال الرسول محمد عليه الصلاة والسلام فى خطبة الوداع ان أباكم  
واحد وأن ربكم واحد ، لا فضل لعربى على عجمى ، ولا لعجمى على عربى ،  
ولا لأحمر على أبيض ، ولا لأبيض على أحمر الا بالتقوى .

- والأمثلة الشعبية حافلة بالتسامح وحسن الطوية ازاء الآخرين .
- ١ - كل الناس حلوين .
- ٢ - المسامح كريم .
- ٣ - أحب الناس وأكره كلامهم .
- ٤ - أحب كل الناس ولا أكره كل الناس .
- ٥ - من أمنك لم تخونه ولو كنت خاين .
- ٦ - الحلم سيد الأخلاق .
- ٧ - لولا سواد العين ماكانتى نورها .
- ٨ - اذا دعتك قدرتك على ظلم الناس فتذكر قدرة الله عليك .
- ٩ - الكلمة الحلوة والابتسامة العريضة تصنع المعجزات .
- ١٠ - عاتب أخاك بالاحسان ورد شره بالانعام عليه .

( ٣ )

والوقائع سالفة الذكر تنطوى على نسق من القيم يعبر عن التسامح نظريا وكما هو ممارس فى المجتمع المصرى . بيد أن الاستثناء وارد . فحكم أبو على منصور الحاكم ( ٩٩٦ - ١٠٢١ ) يتميز بقسوة مريعة . فقد اغتال عددا وفيرا من وزرائه ، ودمر عددا من الكنائس المسيحية ومن بينها القبر المقدس ، وألزم المسيحيين المصريين واليهود بارتداء ملابس سوداء ، وبألا يمتطوا الا الحمير ، وأن يتدلى الصليب من رقاب المسيحيين والأجراس من رقاب اليهود ، أثناء وجودهم بالحمامات (٦) وقد أصدر هذا الحاكم المعتوه هذه الأوامر على الرغم من أن تعاليم الاسلام تشجب هذه الأفعال اللانسانية .

١ - « لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم » .  
( سورة البقرة : آية ٢٥٦ )

٢ - « قل يا ايها الكافرون . لا أعبد ما تعبدون . ولا أنتم عابدون ما أعبدون . ولا أنا عابد ما عبدتم . ولا أنتم عابدون ما أعبد لكم دينكم . ولى دين » .  
( سورة الكافرون : آيات رقم ١ - ٦ )

وإذا كان الحاكم قد عامل المسيحيين المصريين واليهود بقسوة فى عام ١٠١١ فإنه قد عاملهم برفق فى عام ١٠٢٠ . فالحكم شخصية متناقضة وهو ، كما وصفه مرجليوث فى كتابه « القاهرة ، أورشليم ودمشق » : الحاكم المجنون (٧) .

وقد يقال أيضا ان ادوارد وليم لين كان محقا حين ذكر فى كتابه « عادات وتقاليد المصريين المحدثين » أن الطفل المصرى يدرّب على القول : « لا اله الا الله ، وأن محمدا رسول الله » ، وأنه يلحق دروسا فى الكبرياء الدينى ، وفى كراهية المسيحيين وغيرهم من الأديان الأخرى كما كان يفعل المسلمون فى العصور الأولى . ومع ذلك فان القارئ لهذا الكتاب سرعان ما يقرأ اعترافا للمؤلف بأن المسلم يعتقد أن محمدا رسول الله وأنه خاتم الأنبياء وأعظمهم ، وأن سنا من هؤلاء الأنبياء . وهم آدم ونوح وإبراهيم وموسى ويسوع ، قد تلقوا بالوحي نسقا دينيا وأخلاقيا . ومن الملاحظ عمليا أن الاسلام متسامح للغاية مع الأديان السامية وهى اليهودية والمسيحية . فالسلم يتعلم ، منذ طفولته ، احترام هاتين الديانتين ، والاعتقاد فى نبوة موسى ويسوع . ومع انتقال الخلافة الاسلامية الى القسطنطينية اتسم الاسلام بنوع من الجمود ، وأخذت العادات التركية ، خطأ ، على أنها عادات اسلامية . فمثلا يعتقد الناس أن النقاب عادة اسلامية ، وأن الاسلام يحط من شأن المرأة . وهذه مخالطة . ان الأتراك هم الذين ابتدعوا النقاب ، وأنهم بدورهم اقتبسوها من الفرس والأرمن (٨) .

#### ٤

وحين عينت باحثا اجتماعيا فى حى بولاق عام ١٩٤٧ أصبحت على شيء من البيئة من أمر شعب هذا الحى ، وعلى الأخص المناخ الاجتماعى الثقافى .

ان حى بولاق حى حضرى ، ولم يوجد الا عام ١٣١٣ . ومن المعروف ان صلاح الدين هو مؤسس القاهرة عام ١١٨٧ ، ثم هو مؤسس السور الذى يحيط بالقاهرة والقلعة والقسطاط .

ومع مرور الوقت لم تعد القاهرة هى الرقعة المكانية المحاطة بالأسوار .



فقد اتسعت من جميع الجهات باستثناء الجهة الشرقية ، وتجاوزت المداخل الشمالية ونشأ حتى « الحسينية » حيث شيدت المساجد والكنائس . وامتدت الى الغرب بحيث شملت الرقعة المكانية الواقعة بين سور الدولة الفاطمية ونهر النيل ، واقتطع جزء من النهر لبناء ميناء بولاق امتد حتى جزيرة الفيل . ويحكى لنا المقرئ أن فيضان النيل يغطى هذه الجزيرة مرة كل عام . وعندما ينحسر يترك وراءه الرمال والحشائش التي كانت تستهوى نخبة المدينة فى ممارسة هواية الرماية . ومع تراجع النيل بنيت المنازل ابتداء من عام ١٣١٣ بسبب التحسينات التي أدخلها حاكم مصر « الناصر » حيث حفر قناة جديدة أطلق عليها اسم « خليج الناصر » وتعرف الان باسم « الاسماعيلية » . وصدر مرسوم يحث الامراء والجند والتجار وعامة الشعب على البناء . وعندئذ تأسست مدينة بولاق (٩) .

أما القاهرة الحديثة فهي من نتاج الحضارة الغربية وتأثيرها فى القرنين التاسع عشر والعشرين . فقد بدأت « حركة التغريب » مع محمد على ( ١٨٠٨ - ١٨٤٢ ) وأحدثت تغييرا فى عدة مجالات مثل المواصلات والزراعة الجيش والتعليم والصناعة والمباني الفاخرة والقصور .

وقد تأثر مجتمع بولاق بهذه الحركة تأثرا عظيما ، فقد جسد طموحات محمد على . ومع مرور الزمان ازداد عدد السكان فقد كان ٦٤٧٨٤ فى عام ١٨٨٢ وأصبح ٢٢٢ر٤٢٣ فى عام ١٩٤٧ . وفى عام ١٩٦٠ نقص العدد الى ٢٠٢ر٢٣ ، وفى عام ١٩٧٦ أصبح ١٧٧ر٤٧٦ . وسبب هذا النقص مردود الى أن مجتمع بولاق هو مجتمع أحداث . بيد أن هذا التفسير قد يكون مرفوضا بحكم أن مجتمع بولاق كان فى عام ١٩٤٧ مشتملا على ثمانية وعشرين حيا فى حين أنه يشتمل على تسعة عشر حيا فى الوقت الراهن (١٠) . ذلك أن ادخال الصناعة فى هذا المجتمع قد أحدث حركة سكانية أدت الى وجود جماعات غير متجانسة ، والى رحيل النخبة الى أماكن أخرى . ومن ثم اختفى التجانس الثقافى الذى كان هو السمة السائدة فيما مضى . ومع مرور الزمان انهارت المباني .

واليوم عدد سكان مجتمع بولاق حوالى ١٧٧ر٤٦٧ ، وهو ما يعادل ٣ر٤٩٪ من مجموع سكان القاهرة ، وأغلب سكان بولاق ليس فى امكانهم

دفع أجرة السكن ، ودخلهم منخفضة ، وهم غير مهرة ، ويشكلون فى جملتهم مجتمعا غير متجانس • وبسبب رحيل النخبة أصبح المجتمع عبارة عن عمال وتجار • أما المساكن فهزيلة وغير مريحة ، والشوارع ضيقة وغير معبدة ، وانارتها ضعيفة ، ومملوءة بالقاذورات والدخان والضجيج والروائح الكريهة • ويعد جناح الأحداث من المشاكل الكبرى فى مجتمع بولاق (١١) •

٥

وعلى الرغم مما ذكر آنفا فان مجتمع بولاق هو مجتمع شعبى ، مجتمع أولاد وبنات البلد • والمناخ الثقافى الاجتماعى هو مناخ تقليدى • صحيح أن شهرته التاريخية مردودة الى أنه مجتمع مختمر سياسيا وينطوى على خشونة ، ومع ذلك فهويته تقليدية ( بلدى ) مثله مثل أى حى من أحياء القاهرة وهو يخلو من الجريمة المنظمة أو « المافيا » • وقد وصلت الجرائم الى ٨٩٧١ جريمة فى شهر ديسمبر ١٩٧٥ • وأغلبها جرائم خارجة عن القانون • أما جرائم القتل والخدر فثلاث فقط • ومجتمع بولاق يخلو من التفرقة العنصرية أو من عنصابات مثل كركلى كس كلان • والعنف سائد ولكنه عنف دفاعى ، أى دفاع عن الشرف أو الكرامة ، وأولاد وبنات بولاق تقليديون ، ولكنهم أيضا يتسمون بحاسة الفكاهة والتدين والكرم • وقد ينشأ شجار بينهم ولكنه سرعان ما ينتهى بمجرد أن يتدخل انسان ويقول لهم « صلى على النبى » ، أو يقول كبير المتشاجرين « صاف بالملمن » فيرد الخصم قائلا « حليب يا قشطة » ثم يقبل أحدهما الآخر وينتهى الشجار • والشعار السائد فى مثل هذه الأحوال هو المثل الشعبى « المسامح كريم » •

ودفاع أهل بولاق عن الشرف والكرامة لا يقف عند حد الدفاع عن شرفهم وكرامتهم بل يمتد الى الاحياء الأخرى بل الى مصر برمتها • وقد حدث هذا الدفاع أثناء الاحتلال الفرنسى وأثناء ثورة ١٩١٩ ضد الانجليز ، وضد الرجعى صدقى باشا عندما كان رئيسا للوزراء فى عام ١٩٣٠ (١٢) •

والميل الى العنف الدفاعى عند أهل بولاق انما هو اسلوب حياة المصريين فى تاريخهم الطويل • فالمصريون فى التاريخ الحديث ثاروا ضد الفرنسيين فى أكتوبر ١٧٩٨ وفى مارس ١٨٠٠ ، وأيدوا ثورة عرابى سبتمبر ١٨٨١ ، وثورة ١٩١٩ ، وثورة ١٩٥٢ • ولم يكونوا فى ذلك كله مدافعين عن انفسهم فقط بل

أيضا عن حريتهم وكرامتهم • وهم فى ذلك كله أيضا لم يكونوا الا محبين  
للسلام • وفى مقابل ذلك نذكر الأعمال الشريرة التى أداها الحكام غير المصريين  
مثل المماليك ( ١٢٥٠ - ١٥١٧ ) ، والعثمانيين ( ١٥١٧ - ١٨٠٥ ) ، ومحمد  
على فى مذبحه المماليك عام ١٨١١ •

ومجتمع بولاق اسلامى • أما غير المسلمين فهم يشكلون نسبة ٤٨٥٪  
أى ما يعادل ٨٦١٠ من جملة السكان وذلك استنادا الى آخر احصائية، ٨٥٨٩  
من هؤلاء مسيحيون ونسبتهم ٤٨٤٪ من جملة السكان • وأغلب هؤلاء أقباط •  
وفى بولاق أربعة عشر جامعا وأربع كنائس قبطية • أما الأرثوذكس اليونانيون  
والكاثوليك والانجيليون فهم هامشيون •

والطقوس الاسلامية تحد حركة الحياة فى مجتمع بولاق كما كان الدين  
فى مصر القديمة يهيمن على الحياة اليومية • وتشرف الجوامع والكنائس على  
الجمعيات الخيرية التى تقوم على جمع العشور وأداء الخدمات الاجتماعية  
مثل تأميم المدارس والمستشفيات • ويجتمع المسلمون فى الجوامع للصلاة يوم  
الجمعة ، وتفتح الكنائس للصلاة واجتماعات الأطفال أيام الأحاد والسيدات  
أيام الثلاثاء •

والأعياد الاسلامية تكسر روتين الحياة بما تتميز به من طعام معين  
وملابس معينة • وثمة عيدان كبيران وخمسة أعياد صغيرة • أحد العيدين  
الكبيرين هو « عيد رمضان » الذى يأتى فى نهاية شهر يمتنع فيه المسلمون  
عن تعاطى الطعام والخمر ومضاجعة الزوجات • والعيد الكبير الثانى هو  
عيد الأضحى ويحتفل به فى اليوم العاشر من شهر ذى الحجة • أما الأعياد  
الخمسة الصغيرة فهى تقع فى ١٥ شعبان ، ٢٧ رجب ١٠ محرم ، أول رمضان ،  
١٢ ربيع الأول وهو مولد النبى ( صلعم ) • وهذه الأعياد برمتها ، كبيرها  
وصغيرها ، تتميز عادة باعداد طعام معين • أما فى العيدين الكبيرين والعيدين  
الصغيرين الأول والثانى ( ١٥ شعبان و ٢٧ رجب ) فان المسلمين يذهبون  
الى المقابر للترحم على الموتى •

وعند الاقباط ثمة عيدان كبيران أحدهما عيد الميلاد ( ٧ يناير ) وعيد  
القيامة • وصيام الاقباط يختلف عن صيام المسلمين فى أنه الامتناع عن أكل

للحوم وليس الامتناع التام عن الأكل • وشم النسيم هو أقدم عيد ، ويحتفل به المصريون منذ عام ٢٧٠٠ ق م • وهو احتفال بخلق الحياة وفى نظرم قدماء المصريين يرمز الى بداية الربيع ويحتفل به المسلمون والاقباط على حد سواء واليوم نحتفل به كعيد قومى حيث يذهب المصريون فى الصباح الباكر الى الحدائق « لاستقبال » الربيع وأكل وجبة معينة تتكون من البيض والفسих والبصل والخض • وهى نفس الوجبة التى كان يدها قدماء المصريين فى هذه المناسبة •

وفى حى بولاق يتبادل المسلمون والاقباط الزيارات فى الأعياد ، كما أنهم يتبادلون النذور فى أماكن العبادة • فالمرأة المسلمة قد تعطى الكنيسة شموعا اذا نجح ابنها فى الامتحان • وبعض المسلمين يصوم صيام مريم العذراء • وقد تصوم المرأة القبطية جزءا من شهر رمضان • وكل من المسلمين والاقباط يستمع الى المعجزات التى تحدث عند كل منهما ، ويحرص كل منهما على تعزية الآخر فى أوقات الاجزان خاصة اذا مات أحدهما أو ذهب الى المستشفى أو الى السجن • وأشهر المقابر ، فى حى بولاق ، مقبرة أبو العلا وتقع فى احدى غرف الجامع المسمى باسمه ويقع بين بولاق والزمالك • وأبو العلا من أولياء الله الصالحين وكان يتميز بقدرته على عبور نهر النيل بدون قارب وهزيمة الأعداء • ويقوم الاقباط والمسلمون بختان أبنائهم فى أول عيد لمولدهم ، مستعينين فى ذلك بموكب حاملى الشموع •

ولكن ليس معنى هذا التبادل أن يتجاهل كل من الاقباط والمسلمين هويتهم الدينية • ففى الامكان ملاحظة بعض الظواهر الثقافية التى تكشف عن موانع عرقية فى المجال الدينى والاجتماعى (١٣) •

وختاما يمكن القول بأنه على الرغم من أن الاقباط أقلية الا أنهم يتحدثون العربية ويلبسون مثلما يلبس المسلمون ( الاغلبية ) ومع ذلك فقد ينشب النزاع بينهما فى مجال التنافس على توزيع الثروة والسلطة والمكانة • وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن ثمة عداوة مشروعة تبزغ فى حالة ما اذا تسلط أحد الطرفين على الآخر • وهذا وارد فى حى بولاق وفى الأحياء الأخرى • وثمة عبارة مأثورة للسيدة الزا ثابت العاملة فى حقل الخدمة الاجتماعية فى مصر منذ قدمها من أوروبا عام ١٩٣٧ ورئيسة جمعية الخدمة الاجتماعية فى بولاق منذ ١٩٤٧ • تقول ان المصريين برمتهم مثل نهر النيل، انهم هادئون وكرماء •

## مراجع

1. Henry P. Fairchild, **Dictionary of Sociology and related Sciences** (Ames. Iowa : Littlefield( Adams & Co., 1955) page 320.
2. Jon Manchip White, **Everyday Life in Ancient Egypt**, New York, Aperigos Book, 1963, p. 130.
- (٣) الأسقف أسوزورس ، الجوهرة النفيسة فى تاريخ الكنيسة ، ط ٣ ، عين شمس ، ١٩٢٣ ، ص ٦١ - ٦٢ .
- (٤) مصطفى الخشاب ، «العنصرية» قاموس العلوم الاجتماعية ، القاهرة ، الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٧٥ ، ص ٤٢٢ - ٤٣٣ .
- (٥) سيد عويس ، هتاف الصامتين : ظاهرة الكتابة على هياكل المركبات فى المجتمع المصرى ، القاهرة ، دار الطباعة الحديثة ، ١٩٧١
6. Philip K. Hitti, **History of the Arabs**, 5th ed. (London, Macmillan & Co. Limited (1951) pp. 620-621.
- (٧) على إبراهيم حسن ، مصر فى العصور الوسطى : من الغزو العربى الى الغزو العثمانى ، القاهرة ، مكتبة النهضة ، ١٩٦٤ ، ص ١٣٥ - ١٣٧
8. Eduard William Lane, **Manners and Customs of the Modern Egyptians**, (London: J.M. Dent & Sons Ltd., 1954) pp. 60-66.
9. Stanley Lane-Poole, **The story of Cairo**, (London: J.M. Dent and Co., 1906, pp. 257-258).
10. Central Agency for public Mobilisation and Statistics, **Governorate of Cairo**, (Cairo : Central Agency Press, 1978).

(١١) سيد عويس، تجربة فى التنمية الحضارية المحلية، جمعية الخدمات الاجتماعية فى حى بولاق فى ثلاثين عاما ، جمعية الخدمات الاجتماعية بحى بولاق ، القاهرة ، ١٩٧٨ .

(١٢) سيد عويس ، عن ظاهرة العنف فى المجتمع المصرى المعاصر ( القاهرة : المركز القومى للعلوم الاجتماعية والجنائية ، ١٩٨٠ )

13. Eveyln Aleen Early, Baladi Women of Cairo, Egypt : Sociability and Therapeutic action. An Unpublished Dissertation (Chicago, Illinois : The University of Chicago, June 1980).

## « التنظيمات » وانعكاساتها على لبنان

### العلاقة بين التسامح والالتسامح

#### في الامبراطورية العثمانية

#### في القرن التاسع عشر

#### أنطوان الحكيم (لبنان)

عاش لبنان ، في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، فترة من أحلك فترات حياته . فقد واجه اضطرابات طائفية أسالت الدماء في القرى والمدن ، وأفرزت الكراهية بين الطوائف الدينية المتباينة . واننا نحس بالاثار السيئة لهذه الاضطرابات ، حتى يومنا هذا . بل ان ذكرياتها مازالت حية في وجدان بعض الجماعات .

ومع ذلك فان لبنان هو صورة الامبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر ، كما انه صورة العالم العربي في القرن العشرين . فتسدد وجدت التناقضات الكامنة في المجتمع العثماني أرضا خصبة في لبنان ، وانفجرت . وقد تكررت نفس هذه الظاهرة في العالم العربي ، في هذا العصر .

وفي هذا البحث نعرض للامبراطورية العثمانية ، في القرن التاسع عشر ، في تحديدها للقوى المسيحية في أوروبا ، وفي محاكاتها لأوروبا في جميع المجالات ، وفي برامج الإصلاح والتي كانت تسمى بـ « التنظيمات » . وقد أفرزت هذه المحاكاة القهرية ، في الإمبراطورية ، اتجاهات متعارضة تبلورت في تيارين متناقضين :

التيار الأول يضم المتحمسين للإصلاح ، ومحاكاة أوروبا ، والتسامح في جميع المجالات ، والمساواة بين رعايا الامبراطورية بغض النظر عن الجنس أو الدين .

والتيار الثاني يضم المعارضين للإصلاح ، والمحافظين الذين يتصورون

أن قيم الاسلام تتجاوز ما عداها وأن محاكاة الغرب بدعة ، وأن مساواة المسلمين بغير المسلمين يناقض تعاليم القرآن والسنة . وقد كانت المراجعة بين التيارين حتمية ، وأدت الى نكسة الاسلام الرسمي . وقد عانت الأقلية المسيحية ، فى الامبراطورية ، من النتائج المترتبة على هذه النكسة .

وفى هذا البحث ثمة جزءان : الجزء الأولى يتناول التسامح فى الامبراطورية العثمانية من وجهة نظر « التنظيمات » وردود الفعل وهو تسامح متطرف يذهب الى حد المساواة المطلقة بين الأديان والأجناس . والجزء الثانى مكرس للبنان ولبذور الاضطرابات الطائفية بين ١٨٤٠ - ١٨٦٠ .

### « التنظيمات » فى الامبراطورية العثمانية أو تحرير الذميين فى المجتمع الاسلامى :

ليس فى نيتنا تناول الوضع القانونى للذميين فى المجتمع الاسلامى العثمانى . فيكفى أن نذكر أنهم كانوا مضطهدين ، ويستند اضطهادهم الى مفهوم اللامساواة فى القرآن والشريعة والسنة . وفى القرن التاسع عشر ضحقت الامبراطورية العثمانية وسميت بـ « الرجل المريض » ، وكانت مهددة بالزوال . ولكنها استمرت بفضل القوى المسيحية الأوروبية والتي أثرت أن تمد حياة الامبراطورية بالمسكنات ، ففرضت عليها برامج اصلاحية طموحة ، وقد كانت برامج حاتى شريف لجول خانى ١٨٣٩ وحساتى همايون ١٨٥٦ أكثرها طموحا . وقد حاولت هذه البرامج تحسين حال الذميين بالاضافة الى الاصلاحات فى مختلف الميادين .

والسؤال الآن : لماذا الاهتمام بتحسين حال غير المسلمين ؟

ولقد انتشرت أفكار الثورة الفرنسية فى الامبراطورية العثمانية بفضل رجال الدين والمثقفين المسيحيين بما كان لديهم من معرفة بهذه الأفكار . وقد تردد هؤلاء على الاستعباد فرفضوا وضعهم التقليدى ونادوا بالمساواة مع المؤمنين الحقيقيين . وفى نفس الوقت انتهزت القوى الأوروبية بؤس الذميين لتملى ارادتها على « الرجل المريض » .

وفى هذه الأثناء<sup>١</sup> صيب بعض القادة العثمانيين والباشوات المستنيرين .



ومن بينهم محمد على ، بالذعر من مصير الامبراطورية ، فاختاروا طريق  
الاصلاح وتحسين حال غير المسلمين . وفى رأيهم أن هذه المسألة ضرورة  
حتمية . ولهذا السبب أعلن الاميرال خليل باشا عام ١٨٣٠ بعد عودته من  
روسيا : « اننى مقتنع أننا ينبغي علينا الاستسلام لآسيا اذا لم نسرع الخطى  
فى تقليد أوربا » (١) .

وقد أجرى محمد على عدة اصلاحات ، عسكرية واقتصادية واجتماعية  
فى مصر وفى الدول التى وقعت تحت سيطرته وبالأخص سوريا (٢) . من  
هذه الاصلاحات استبعاد التمييز الذى يقوم على الدين ، وفرض المساواة  
بين المسلمين وغير المسلمين ، ولكن أقوى الاصلاحات تأسيس « مجلس  
الشورى » . وفى سوريا ، على سبيل المثال ، أنشئ فى كل مدينة تعدادها  
ألفان أو أقل « مجلس محلى » مؤلف من ١٤ الى ٢٠ عضوا تبعاً لأهمية  
المدينة (٣) . وكان اختيار الأعضاء من المسلمين والمسيحيين مع ممثلين  
اسرائيليين فى بعض المدن مثل دمشق .

وكان مجلس بيروت يتكون من ١٢ عضوا : ستة مسيحيون وستة  
مسلمون (٤) . وسلطة هذه المجالس واسعة . وقد عبر عنها القنصل  
الانجليزى فى الاسكندرية ، كامبل ، فى أغسطس ١٨٣٦ : « كل ما يتصل  
بالضرائب والقضايا التجارية والديون المدنية يرسل الى « مجلس الشورى » .  
ومجلس الشورى محكمة أنشأها محمد على وهى مؤلفة من بعض كبار رجال  
المدينة وبعض السياسيين ، وهذا المجلس ليس مقصوراً على المسلمين بل انه  
يضم مسيحيين ويهود (٥) . ومعاصر سورى آخر يقول « ان الدواوين تنظم  
الخلافات بين المواطنين . . . ولأول مرة يعامل المواطنون ، من مسيحيين  
ويهود ومسلمين ، على قدم المساواة » (٦) .

انها ثروة حقيقية فى تاريخ الاسلام أن نرى الذمى فى قفص اتهام واحد  
مع المسلم ، وأن يصدر الحكم حتى لو كان ضد المؤمنين . وقد كان لهذا كله  
نتائج سيئة بالنسبة للمسيحيين فى لبنان وسوريا . وسيأتى ذكرها فيما بعد .  
( ابحاث )

### حاتى شريف لجول خانى وحاتى همايون :

قلنا فيما سبق أن من بين الغايات المنشودة من برامج الإصلاح المتباينة للحكومة العثمانية تحسين حال الذميين ، وهو مطلب أوربا المسيحية . ولهذا السبب أعلن السلطان الشهاب عبد المجيد برنامج حاتى شريف فى نوفمبر ١٨٦٩ : أى فى الوقت الذى بدأت فيه المفاوضات حول النزاع التركى المصرى لخفض المشاعر الفياضة من قبل اللبراليين المصريين تجاه محمد على ولحث أوربا فى التنازل لمحمد على . وقد منح السلطان عبد المجيد ، فى هذا البرنامج ، جميع رعايا الامبراطورية « الأمان التام فى كل ما ينصل بالحياة والكرامة والثروة ، ووضع نظام لتحصيل الضرائب ، وترقية الجند ، ومد خدمتهم العسكرية » .

ويستطرد السلطان قائلا « ان هذه التنازلات الإمبراطورية تنسحب على جميع الرعايا أيا كان الدين أو الملة ، يمارسونها بلا استثناء » (٧) . ويبدو أن الفقرة الأخيرة هى المسألة الرئيسية فى برنامج حاتى شريف . فقد أحلت المساواة محل التسامح ، فساوت فى الحقوق بين المؤمنين الحقيقيين والذميين وهو ما يتعارض بشكل صارخ مع تعاليم القرآن والسنة ، وانقلاب لممارسات أستمترت أكثر من ألف عام . ولم يغفر مسلمو الامبراطورية لأولى الأمر هذا التحدى .

وبعد سبعة عشر عاما ، أو بالتحديد فى فبراير ١٨٥٦ تبنى العثمانيون برنامجا جديدا للمصالح أهم من البرنامج الأول ، وهو برنامج حاتى همايون . وسبب ذلك العرفان بالجميل للحلفاء الأوربيين لدفاعهم عنهم ضد روسيا أثناء الحرب ، وتقاضى أى دعوى روسية بالتدخل فى الشؤون الداخلية .

وكان هذا البرنامج أكثر وضوحا من برنامج جول خانى من حيث التسامح والمساواة . وقد علق السلطان على هذا البرنامج قائلا :

« لقد قررت وأصدرت أوامرى بتنفيذ الاجراءات التالية :

« ان الحقوق التى وعدنا بها رعايا الامبراطورية وكما جاءت فى برنامج حاتى همايون تنفستق والتنظيمات ، دون التمييز بسبب الطبقة أو

العقيدة ، وذلك للمحافظة على الأمن والثروة والشرف ، وهذا الآن مقررة ،  
وسننخذ الاجراءات الفعالة لنحصل على كل ثمارها » (٨) .

ومن ثم التزم السلطان بضممان مساواة الجميع أمام القانون ، واحترام  
الملكية الفردية والجماعية ، وقبول جميع الرعايا فى الوظائف العامة ، وفى  
الخدمة العسكرية ، وحرية العقيدة والتعليم العام ، ومساواة جميع الشهود  
فى المحاكم . ووعد السلطان بتأسيس محاكم مختلطة للمسائل التجارية  
والجنائية المختلطة لتمثيل الطوائف المسيحية فى المجالس العامة والمحلية وفى  
المجلس الأعلى للعدالة ، مع ملاحظة أى تمييز ضار بالمسيحيين .

### رد الفعل :

رائنا فيما سبق أن الوثيقة الثنائية تضمن بطريقه قاطعة مساواة المسلمين  
و « النميين » فى جميع المجالات . ولكن هل فى الامكان ، فى القرن التاسع  
عشر ، تمرير ما هو مخالف للقرآن والسنة والممارسة العملية لما يزيد عن ألف  
عام ، وفرض المساواة بالقوة « بين المؤمنين الحقيقيين » و « ما عداهم » ،  
استنادا الى أصلاحات مستوحاة من أوروبا المسيحية ؟

لقد كان رد الفعل عنيفا فى جميع أنحاء الجمهورية ضد حاتى همايون .  
فقد أبدى المسلمون استياءهم قائلين « لقد فقدنا اليوم حقوقنا القومية المقدسة  
التي اكتسبها آبائنا بالدم . قديما كانت الأمة سيده مصيرها ، واليوم هى  
محرومة من هذا الحق المقدس . ان هذا اليوم هو يوم الدموع والآلام لجميع  
المسلمين » (٩) .

وفى مقابل بعض الحكماء العثمانيين الذين اقتنعوا بالحتمية الضرورية  
للإصلاح والمساواة من أجل انقاذ الامبراطورية من الدمار ، فان الأغلبية  
الساحقة من الشعب عارضت أى تنازل فى هذه المجالات . وفشل الإصلاح  
تماما وانتهت الأمور الى بزوغ الأصولية الاسلامية وكان من ضحاياها  
مسيحيو البلقان ، ولبنان وسوريا ، بالإضافة الى الأرمن فيما بين ١٨٤١ ،  
١٨٦٠ وقد وصف القنصل الانجليزى العام فى بيروت ، الكولونيل روز ،  
ما حدث بعد بضعة أشهر من اعلان برنامج حاتى شريف لجول خانى :

« إنها لظاهرة غريبة ، تلك التى حدثت بعد نصف عام من اعلان برنامج حاتى شريف لجول خانى ، فقد دافع المسلمون عن القرآن والميزات الخاصة بالمسلمين دون المسيحيين . وهو رد فعل معارض تماما لنظرية مساواة الجميع أمام القانون ، وهى نظرية جوهرية فى برنامج حاتى شريف » (١٠) .

ويرى المسلمون السلفيون أن تحرير الذميين يستلزم الغناء قانون حمايتهم ، ومع ذلك فالذميون الذين لا يرفضون وضعهم العبودى يمكنهم الاعتماد على هذا القانون وعلى سماحة الاسلام . أما الطوائف التى تعتمد على الاستقلال الذاتى جغرافيا فالغناء القانون يشكل خطورة بالنسبة اليهم .

وأول من تأثر بهذا الالغاء دول البلقان ولبنان ويأتى بعد ذلك الأرمن . والمسيحيون ، فى البلقان ، أغلبية ساحقة . ولكنهم ، فى لبنان وفى أرمينيا ، هم من القوة بحيث يمكنهم أن يطالبوا بتحسين مصيرهم ، ومن ثم يمكنهم أن يشكّلوا خطرا على الامبراطورية .

أما المسلمون فكان غيظهم من الضغوط التى تمارسها أوربا المسيحية ، بل والتهديد المتواصل . وقد صب المسلمون جام غضبهم على الذميين بسبب عجزهم عن الانتقام من أوربا المسيحية . ومن أجل ذلك شعر المسلمون بالرضا نحو القوانين التى شرعتها حكومة القسطنطينية لإبادة الطوائف المسيحية الأكثر خطورة ، وبالأخص المارون والأرمن . وفى بداية إبادة الأرمن صرح رئيس الوزراء سعيد باشا بأن الحكومة العثمانية تبحث عن « حل المسألة الأرمنية بإبادة الأرمن » (١١) .

### جذور الاضطرابات الطائفية فى لبنان فى القرن التاسع عشر :

سلسلتان من العلل ، تشكلان أصول الاضطرابات الطائفية فى لبنان وسوريا فيما بين ١٨٤٠ ، ١٨٦٠ . السلسلة الأولى من العلل محددة اقليميا وخاصة بهذه الدول والاقاليم المجاورة لها . أما السلسلة الثانية فتقع فى مساحة جغرافية أوسع ، ومرتبطة بقضية دولية وهى تحرير الذميين فى الامبراطورية الرومانية . والعرض التالى يتناول السلسلة الثانية .

كان جبل لبنان ملجأ المضطهدين فى الشرق الأدنى . والطوائف الدينية

العديدة التي تقيم في هذا الجبل شاهد حى على هذا الماضى المؤلم . وبعد استبعاد المدن التي كان يحكمها ممثلون عن الباب العالى فان المدن الباقية ، منذ القرن السادس عشر ، كانت واقعة تحت سيطرة طائفتين ، احدهما مسلمة والاخرى مسيحية ، وهما الدروز والمارون . وقد حثت الاسرة الدرزية ، الحاكمة لجبل لبنان فى الفترة من ١٥١٦ الى ١٦٩٧ ، المارون المنتشرين فى المناطق الشمالية على الهجرة الى المناطق الوسطى حيث الدروز والشيعية هم الغالبية العظمى . وقد أحسن الدروز استقبال المارون وهياؤا لهم الاقامة بينهم . ولم يكن هذا الاستقبال الحسن الا لأن المارون لم يشكلوا أى خطر على مستقبل الطائفة الدرزية فى هذه الفترة .

ولكن السلطة انتقلت عام ١٦٩٧ الى أسرة شهاب السنية . وقد أحست هذه الاسرة بضرورة التعاطف مع الطائفتين العظميين وهما الدروز والمارون. للتحكم فى شعب لبنان المضطرب وذلك بسبب قلة عدد السنيين فى الجبل. اللبنانيى .

بيد أن ميزان القوى اتجه لصالح الطائفة المارونية لأهميتها المتعظمة بسبب مستواها الثقافى ووزنها الاقتصادى بحكم علاقاتها التجارية بأوروبا .

وفى غضون سنوات تحولت أسرة شهاب الى المارونية . ويقول المؤرخ طنوس الشيدى أن حركة التحول هذه قد تصاعدت ابتداء من منتصف القرن الثامن عشر (٥) . وقد تابعهم فى هذا التحول الأمراء الدروز . وفى نفس الوقت قوى التيار الوحى مع كنيسة روما فى الكنائس الشرقية . وتحولت قلة من المسيحيين فى سوريا الى الكاثوليكية ، وهربت الى لبنان وأصبح لبنان معقل الكاثوليكية فى الشرق .

### فصم الوحدة الدرزية المارونية :

وقد فطن أمراء الدروز الى النهاية المرتقبة من تحسُّسول أسرههم الى المسيحية ، وتمركز الطوائف المسيحية فى جبل لبنان . ورأوا الغزاة فى عقر دارهم ، فنبسوا نزاعاتهم الداخلية لمواجهة هذا الطوفان ، ولكن من غير جدوى . فقد تدهورت العلاقات بين الطوائف فى السنوات الأولى من القرن التاسع عشر أثناء حكم بشير الثانى ، وعجز التحالف الدرزى المارونى عن

مواجهة الموقف • وكان بشير الثاني أميراً طموحاً وأتوقراطياً ، فأراد تأسيس سلطنة مركزية قوية • ولهذا لم يتردد فى كسر حدة المقاومة مهما يكن مصدرها • فدمشخ الأمراء المسيحيين ، أما أمراء الدروز فقد قاوموا ولكنهم طردوا من الجبل •

وفى عام ١٨٢١ لجأ أمراء الدروز الهاربين الى والى عكا التركى ، عبد الله باشا ، ليتهموا بشير بأنه مسيحى ، وأنه يحابى المسيحيين ، ويضطهد المسلمين ، وذلك وفقاً لرواية مؤرخ معاصر هو مشيل مشاققة • قال الدروز للوالى : « أنت مسئول عن مسلمى الجبل ، وفى اليوم الآخر سيطلب منك الاله كشف حساب لأنك أخضعتهم لحاكم كافر » (١٤) • فأرسل الوالى ، بوخز من ضميره ، قاضى سنى هو صالح الترشيحى الى بشير ليتأكد من هويته الدينية • وقد ناور بشير بحيث جاء تقرير القاضى فى صالحه •

وسنعرض لفترة تتميز بأن الانتماء الدينى للأمراء اللبنانيين قد أخذ وضعاً جدياً ابتداء من القرن التاسع عشر ، أى قبل الاضطرابات الطائفية فيما بين ١٨٤٠ ، ١٨٦٠ • ولم يكن الدروز أو السنيون ، الترك أو العرب ، مستعدين لتترك الحكومة اللبنانية فى أيدي المسيحيين • هذا بالإضافة الى أن الفلاحين المسيحيين الذين ، حين وعوا القضايا الاجتماعية ، أثاروا القلاقل بمساعدة القساوسة • وقد تجسدت أفكارهم الثورية عام ١٨٢١ فى كميونتين هما انتلياس ولهفد • وقد أثارت هذه الحركات التحريرية حفيظة الدروز النبلاء •

### الانقسامات الجديدة :

حتى الربع الأول من القرن التاسع عشر لم تكن الانقسامات متأثرة بالانتماءات الطائفية ، بل بالقيادات المتمردة المحلية مثل قايسى يامانى ويزباكى جومبلاى • ثم أصبحت الانقسامات ، فيما بعد ، طائفية ، وأغلبها انقسامات اجتماعية وإقليمية • وفى هذه الفترة غزت جيوش محمد على سوريا • وقد استقبلها المسيحيون بترحيب حار ، لأن سماحة محمد على فى المسائل الدينية كانت معروفة فى الشرق الأدنى •

ويمكن ايجاز الاضطرابات الطائفية فى لبنان وسوريا فيما بين ١٨٤٠ ، ١٨٦٠ على النحو التالى :

٧ - إن وضع الشّاميين في سوريا ولبنان قد تحسن كثيرا تحت الحكم المصري ، أي بين ١٨٣٢ ، ١٨٤٠ ، أو على الأقل تحسن فجأة الى الحد الذي نفيه كان مرفوضا من المسلمين .

٢ - لقد انزعج مسلمو الامبراطورية من اذلال مسيحيي أوروبا لدولتهم ، ومن البرامج الاصلاحية التي تزعم المساواة بين المؤمنين الحقيقيين والذّميّين . وقد انتقموا من الأقلية المسيحية بدعوى أنهم مثل حصان طرواده يمهّدون للتدخل الأجنبي .

٣ - وفي لبنان أثار تحول أسرة شهاب الى المارونية ، واردة بشير الثاني العنيدة في كسر قوة النبلاء الدروز استنادا الى المارون ، كراهية بين الطائفتين . وأصبح تعايشهما على أرض واحدة مسألة عسيرة .

٤ - كان الدور المتصاعد للمارون في لبنان وفي ربوع الشرق الأدنى مهددا للامبراطورية عامة وللمسلمي سوريا ولبنان خاصة . وكان جبل لبنان هو حصن الأقلية وخاصة المسيحية . وقد أحدث الوافدون الجدد تغييرا في تعداد السكان . فعدد سكان الجبل عام ١٨٤٠ يمثل ١/٧ السكان القيمين في سوريا (١٥) . ولم يكن لبنان مجرد حصن للأجئيين ، وإنما كان ، على حد تعبير الكولونيل تشرشل ، مركز جذب لكل الأقليات في الجبال المجاورة . التي كانت ، مثل اللبنانيين ، تكره الأتراك وتبحث عن الفكّك من عقابهم (١٦) . ومن الخطورة ترك لبنان في أيدي المارون . وقد كانت الغاية من الأحداث الدامية فيما بين ١٨٤١ ، ١٨٦٠ كسر شوكة المارون . وهذا يفسر لنا الحماية التي انتابت جزءا كبيرا من المسلمين السنيين في ذبح المسيحيين بمعونة الدروز . وهذا ما خطه الى حكومته القنصل الفرنسي في بيروت ، بوريه ، في ١٤ نوفمبر ١٨٤١ : « لقد تحول صمت الباشا الى قوة متمردة لصالح المنتصرين . ولقد كان المسيحيون ممنوعين من دخول المدينة أثناء تأدية الدروز للصلاة في المساحد وكان الأتراك يهللون ويصفقون لهذا الانتصار » .

وفي ديسمبر ١٨٦٠ سجل القنصل الفرنسي العام هذه العبارة : « لقد اندمج الدروز في المسلمين الى الحد الذي تردد فيه أن الدروز هم الحصن

الحسين للإسلام • ولقد كان كل شيء مباحا لهم لأنهم كانوا ضد  
المسيحيين (٢٠) •

يبدو أن الإسلام العثماني في القرن التاسع عشر لم يكن قادرا على  
احلال مفهوم المساواة محل مفهوم التسامح لصالح غير المسلمين • ولم يقف  
الأمر عند مجرد الفشل في تحقيق هذا الاحلال ، بل ان مجرد المحاولة قد  
أتت بنتيجة مضادة وهى التعصب ، وأفضت الى قلاقل ومذابح ضحاياها هم  
مسيحيو الامبراطورية • واثّر هذا الفشل أصبح المسيحيون أبطال اللامركزية  
السياسية والقومية • وقد انفتح المسيحيون في البلاد العربية على القومية  
العربية على أمل تحريك ثقل جديد هو ثقل المساواة ، أو الثقل القومى الذى  
يتجاوز الثقل الدينى من حيث أن هذا الأخير طائفى وتعصبى •



## تنبيهات

1. Cité par E. Driault, dans "La Question d'Orient depuis ses origines jusqu'à la paix de Sèvres", 8ème éd. Paris 1921, p. 135.
- (٢) أصبحت سوريا تحت السيطرة المصرية من ١٨٣٢ الى ١٨٣٠
3. Voir là-dessus F. Perrier, *La Syrie sous le gouvernement de Méhémet Ali jusqu'en 1840*, Paris, 1842, p. 57.
- (٤) الشرباتي ، حروب ابراهيم باشا المصرى فى سوريا والانتاؤل ، طبعة قرعلى ، القاهرة ، ١٩٢٧ ، ص ٢٧ .
5. Archives britanniques, F.O. 78, v. 283, Report on Syria, Alexandrie, 23 août 1836, cité par M. Sabry dans *L'Empire égyptien sous Mohammad Ali et la Question d'Orient*, Paris, 1930, pp. 347-348.
6. Voir l'anonyme "Mudhakirât Târikhiyyat", éd. al-Bâcha, Harisa (Liban), p. 57.
7. Voir le texte intégral du Hatti Shérif du Gul-Kané dans G. Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman*, t. II, Paris, 1900, p. 286 ss.
8. Texte intégral dans Noradounghian, op. cit., t. III, p. 85 ss.
9. Ahmed Cevdet, Tezakir, éd. C. Baysun, 1, Ankara, 1953, pp. 67-68, cité par Ma'oz, dans *Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840-1861*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 202.
10. Archives britanniques : Public Record Office, F.O. 78/457, Rose à Aberdeen, Beirut, 12 oct. 1941, cité par M. Ma'oz, op. cit., p. 200.
11. D'après E. Driault, op. cit., p. 354.
- (١٢) فى لبنان اليوم أكثر من سبع عشرة طائفة دينية ، أهمها المسيحية والاسلامية ، الطائفة الاسلامية مكونة من الشيعة والسنة والدروز ، والطائفة

المسيحية مكونة من المارون والأرثوذكس اليونان ، والكاثوليك اليونان ،  
والأرمن الجريجوريين .

(١٣) الشديدياق ، كتاب أخبار العيان في جبل لبنان ، طبعة بستاناني ، ج ٢ ،  
بيروت ، ١٩٧٠ ، ص ٣٢٢ .

(١٤) مشاقه ، الجواب على اقتران الأحياب ، طبعة أبي شقرة ، بيروت ،  
١٩٥٥ ، ص ٢٨ - ٢٩

15. Voir là-dessus Dominique Chevallier, *La société du Mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1971, pp. 51-52.

16. Colonel Churchill, *The Druzes and the Maronites under the Turkish Rule from 1840 to 1860*, London, 1862, pp. 24-25.

(١٧) يشير لفظ « الأتراك » في اللغة الدبلوماسية الى السنيين في  
الامبراطورية العثمانية ، سواء كانوا من أصل عربي أو تركي

18. Notable druze, il commanda une partie des troupes druzes lors des affrontements confessionnels.

19. Archives des Affaires étrangères de France. Série : Correspondance politique des Consuls, Turquie, Beyrouth, II, fol. 258 ss.

20. Référence précédente, Beyrouth, XII, fol. 64 verso.

## التسامح كأمر فلسفى

اندرية مرسييه ( برن )

يعتقد الفلاسفة والمؤرخون الغربيون ، وخاصة الانجلو سكسون ، أن فكرة التسامح مصدرها البروتستانتية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر . جون لوك ( ١٦٣٢ - ١٧٠٤ ) دليل على هذا الاعتقاد . فقد كتب باللاتينية عن هذه الفكرة - وأن لم يمهر كتابه باسمه - تحت عنوان رسالة التسامح ، عام ١٦٨٩ ، وترجمت فوراً الى الهولندية والانجليزية . والفرنسية . ( ١٨ - ٨ ب ) .

بيد أن هذا الاعتقاد خاطئ . صحيح أن البروتستانت متسامحون . وخاصة نحو الكاثوليك . ولكن نحن نعلم أن كلفن وبالأخص تيودور البرى كان مسئولاً عن عقد ندوة فى بوسى ( فرنسا ) عام ١٥٦١ دعى إليها لاهوتيين كاثوليك وبروتستانت من قبل مستشار المملكة الفرنسية ميشيل الهوسبتالى . وقد منيت بالفشل . لأننا حين نتحدث عن التسامح فى هذه الندوة ، فنحن نتحدث عن تسامح الكاثوليك وليس عن تسامح البروتستانت . فلم يكن الهوسبتالى رجل لاهوت بل رجل قانون . فقد علم الشريعة فى جامعة بادوفا الشهيرة ، وكان أكثر القضاة تسامحاً فى تاريخ أوروبا .

فما كان يفكر فيه الانجليز ، ومن بينهم لوك ، هو التسامح فى اطار الاصلاح الدينى ، وخاصة الاذن بالهجرة لأولئك الذين يعارضون العقيدة الرسمية ، مثل وليم بن ، مؤسس بنسلفانيا فى الولايات المتحدة الأمريكية . وقد ذاع مفهوم التسامح ، فى القارة الأوروبية ، ( من ارازموس الى سبينوزا ) كمفهوم دينى وحسب .

وقد كان فولتير ، الذى يقال عنه أنه المولد للتنوير ، هو أول من آمن بمفهوم التسامح فى الفكر الأوروبى ليشمل السياسة والفلسفة وليس فقط الدين . ويرى بوبر ١٣ ( ص ١٧٦ ) أن هذا المفهوم الموسع للتسامح وارد عند كائط آخر ممثل عظيم للتنوير .

وثمة مفهومان أو مذهبان للتسامح بزغا من عصر النهضة الى عصر التنوير . الأول يسمى المذهب الانسانى ، ومن رواده نيقولا كوزانوس ، أرازموس ( الذى كان يشير الى سقراط ) ، ومونتني ، ولوك ، وفولتير ، ثم مروجوه فى القرنين التاسع عشر والعشرين مثل جون ستيوارت مل ، وبرتاند رسل . أما المذهب الثانى فمن رواده الشاعر جون ملتون ، الذى يرى أن الحق منتصر ، فى نهاية المطاف ، على الجهل ، وهذا مفهوم متفائل عن التسامح .

ونحن لا نذكر أن هذه الأفكار قد أسهمت فى تكوين المفهوم الراهن للتسامح ، ولكنها ليست كل الأفكار .

فلا بد أن نرى بوضوح أن الدين هو حيث هو دين - وفى دين معين بالذات ثمة طوائف عديدة مثل الكاثوليكية والأرثوذكسية والقبطية والبروتستانتية بأشكالها المتباينة فى المسيحية - ليس فى إمكانه أن يكون متسامحا ، لأن الدين ينبع من اليقين ، وأن الخبرة أو العلاقة بين الانسان والله مصاغة صياغة مطلقة وصادقة فى آيات ثابتة هى ليست الا تعبيراً عن ارادة الله ، وبالتالي متساوية مع كلمات الله ذاتها كما هو الحال فى القرآن الكريم . وهذه الملاحظات تنسحب ، على اليهودية والمسيحية والاسلام . ومن ثم فإن أى انحراف عن هذه الآيات مرفوض . وتباين الطوائف مردود الى أن علماءها يفهمون الآيات بطرق متباينة .

وأنا لست على يقين أن أية ملة من الملل المسيحية يمكن أن يقال عنها إنها متسامحة .

صحيح أن يسوع قال : « يا أبته اغفر لهم لأنهم لا يعلمون ماذا يفعلون » ( لوقا ، ٢٣ ، ٣٤ ) . وصحيح أن أسطفانوس جثا على ركبتيه وصرخ بصوت عظيم ، يارب لا تقم لهم هذه الخطية » ( أعمال الرسل ، ٧ ، ٥٩ / ٦٠ ) . بيد أن هذه الآيات ليست مطلبا للتسامح . كيف نتوقع أن يكون الله متسامحا ؟ بل على الضد من ذلك هو الصحيح ، فقد قال لنا اللاهوتيون أن الله يمكن أن يكون عدوانيا مع البشر . البشر هم وحدهم المتسامحون . ولهذا فإن التسامح فى الامكان تصوره فى نطاق المذهب الانسانى وحسب

وليس فى نطاق علم اللاهوت . قال بولس الرسول ، شارح الاناجيل : « أين الحكيم ؟ أين الكاتب ؟ أين مباحث هذا الدهر ؟ » رسالة بولس الرسول الأولى الى أهل كورنثوس ، ١ ، ٢٠ ) . هذه الآيات تبين بوضوح أن المسألة ليست تنازلا للمخالفين فى الرأى ، لأن التسامح يعنى التنازل . ان اللفظة أصلها لاتينى وتعنى : أن نحتمل ، وأن نؤيد وندعم ، أن نترأخى ، أن نواكب ، أن نصمد . كل هذه المعانى منقولة عن القاموس (٣) . ومع ذلك ليس فيها ما يشير الى معنى التسامح كما نفهمه اليوم . وأغلب الظن أن هذا مردود الى أن التسامح لم يكن معروفا فى العالم القديم عبر الغرب ؛ ومع ذلك فإن الرومان كانوا أكثر الشعوب القديمة تسامحا ، أكثر تسامحا من اليونان . وفى هذا الصدد يذكرنا الفيلسوف الأسباني أوريتجا أى جاسيت بما يسميه رواقية العصر الأسباني للإمبراطورية الرومانية . وقد كان الامبراطور هادريان متسامحا ليس فقط دينيا وانما فلسفيا ، وهو أول من كان على هذه الوتيرة على الأقل فى الغرب . ويليه مرقس أوريليوس . ومع ذلك يحق لنا أن نتساءل عما اذا كان الجيل الرومانى الذى توقف عند سينكا أقرب الى أن يكون رحيما من أن يكون متسامحا بالمعنى الذى نقصده الآن . وعلى العموم فقد أقل العالم القديم بعد هذه الفترة بقليل (١٢) .

ولم يكن عند اليونان قديما كلمة مرادفة للتسامح ، ومع ذلك يبقى التساؤل عما اذا كان اليونانيون متسامحين ، وعما اذا كان لدى فلاسفتهم مفهوم التسامح . انهم لم يرتضوا التعددية الدينية كما كان هو الحال فى الإمبراطورية الرومانية ، ومن كان يعلم ، فى اليونان ، أن « الالهة كذبة » فمحصيره ، فى الأغلب ، شرب السم . وقد استخدمت أساليب مماثلة ، فيما بعد ، للتخلص من الهراطقة ، على الرغم من أن اليهود والوثنيين - قديما وحديثا - عاشوا حياة تعسفة على هامش المجتمع فى أوروبا .

وأنا أشك فى أن هذا الذى كان يحدث كان تسامحا حقيقيا ، الا اذا كنا نقصد المعنى الفزيقى للتسامح ، أى الحد الأدنى من الحياة البدنية . وهو مماثل لما تعنيه الفزياء المعاصرة من الكمية المسموح بها حيث لا تتجاوز

الظاهرة حدودها بدون خطورة • ومن المعروف أن الوصفات الطبية تتحدد بدقة ما هو مسموح به ، وبذلك تتحدد الكمية المطلوبة من التسامح •

وبالمثالة فان فكرة التسامح الفيزيقي يمكن ترجمتها الى تسامح قانوني وسياسي وأخلاقي •

ويرى الفيلسوف الأمريكى كروسبييه ٤ ( ص ٤ ) أن المجتمعات البدائية مجتمعات مغلفة لم تكن متسامحة ازاء أى انحراف عن القوانين الأخلاقية والدينيية ، بينما هى متسامحة ازاء المتمردين • ومع ذلك يبقى سؤال عما اذا كان من لديه سلطة لديه البصيرة بأن قليلا من التسامح ليس خطرا ، بل دافعا الى التقدم ، أو لديه عقلية فلسفية تسمح بالترويج لنوع من التسامح على أسس عقلانية • يبدو أن الطاعة العمياء للقوانين الاخلاقية مانع من تحقيق هذه الاحتمالات • ولهذا السبب قد يعتقد الانسان ، لأول وهلة ، أن بزوغ التسامح ليس ممكنا الا بزوال هذه المجتمعات المغلفة ، والا بتوقع ظهور ما يسمى بروح الحضارة الغربية • ولكن هذا القول فاسد تاريخيا •

ان الأخذ بقواعد التسامح لا يستند الى مجتمع عصرى ، ولم ينشأ فى الغرب ، بل هو مردود الى رجل لم يكن مجرد سلطان عظيم فى الهند القديمة ، بل كان أعظم الرجال فى التاريخ الانسانى ، وأعنى به الامبراطور اشوكا •

فجده شاندراجوبتا ، مؤسس أسرة موريا Maurya الحاكمة ، قد أشعل نيران الحرب ضد اليونان الذين احتلوا الشمال الغربى من الهند أيام حكم الاسكندر الأكبر ، وأنتصر على سليكوس نيكيتار عام ٣٢١ ق.م • أى بعد سنتين من موت الاسكندر • وفى هذا العصر ذاعت البوذية فى الهند بالإضافة الى البراهمية ، وبالأخص فى الجانجس Ganges على الرغم من أن مؤسس البوذية اسمه سدارتا جواتاما وهو من عائلة نيباليه •

والبوذية ، من الزاوية النظرية ، هى رد فعل ضد الميتافيزيقا البراهمية ،

ومن الزاوية العملية، هى حركة اصلاح ضد الخلقيات المنحلة • بيد أن البوذية، منذ نشأتها ، تحمل فى طياتها الاخاء البشرى •

أما أشوكا ، المولود عام ٣٠٤ ق م ، فقد أشعل حربا تسمى حرب كالنجا ، وانقصر عام ٢٦٢ ق م • ولكنها كانت رهيبة الى الحد الذى قرر أن يحكم ، فى مستقبل الأيام ، بروح رحيمة ، وينشر القانون الخلقى فى ربوع الامبراطورية التى امتدت الى الغرب • هذا القانون الخلقى يسمى دارما ، وهو منقوش على الصخور والأعمدة حتى يعم جميع البلاد • وقد عين موظفين مخصصين لمراعاة احترام هذا القانون • ثم تحول أشوكا الى البوذية • ويقال انه بدونه ما انتشرت البوذية فى سيلان واليابان والتبت والصين وأصبحت من أكثر الاديان انتشارا فى العالم على الرغم من أنها لم تكن كذلك فى الهند ، موطن مولدها ، وأغلب الظن أن هذا مردود الى عقلية أشوكا التسامحة •

لقد أصبح أشوكا ملكا بفضل التسامح والقدرة على الحكم والادارة ، وبفضل سلوكه الخلقى ، وليس بفضل القوة العسكرية • انه بفضل ذلك كله يعد أعظم انسان فى كل العصور • كان ينشغل برفاهية شعبه وسعادته • فقد غرس أشجار الفاكهة فى جميع طرق البلاد ، وترك الفقراء يقطفونها بلا مقابل • لقد مارس التسامح ، وبالأخص فى معناه اللاتينى : تخزين الطعام من أجل الفقراء • وأوصى باحترام المخلوقات جميعا ، والتعايش فى سلام ، والزهد فى الفائض •

كان أشوكا هو أول وأعظم بطل من أبطال التسامح تجاه جميع العقائد الدينية • فلم يقحم نفسه فى سلسلة من الحروب كما فعل داود ، ولم يكن ملكا — شاعرا مترفا مثل سليمان الحكيم • وكانت قوانين حامورابى قد سنت عام ٢٦٠٠ ق م ، ولكن مذهب أشوكا الخلقى الذى يتجاوز القانون قد غير قوانين حامورابى • وكان أفلاطون قد أعلن أن جمهورية الفلاسفة — الملوك لم تكن قائمة ، ولن تكون (٦) ، فى حين أن أشوكا جسد شريعته فى دولة حقيقية • ويعتبر التسامح ، ابتداء من حكم أشوكا ، من أهم المبادئ العدلية التى تستند اليها الأخلاق فى الهند •

وعلى الرغم من الغزو الاسلامى عبر العصور فلم يتوقف التسامح حتى يومنا هذا فى الهند ، وكل من يعرف الهند يشهد على هذه الحقيقة • ويمكن القول بأن الهند هى حاملة شعلة السلوك الخلقى الاصيل ، وهذا هو ما يميزها من الغرب • فالغرب ، على الضد من الهند ، ليس متسامحا ، وذلك بسبب تراثه اليونانى واليهودى والمسيحى ، والاسلامى الى حد ما •

وقد كتبت تشريعات اشوكا باللغة البراكريتية ، لغة الشعب ، وليس السنسكريتية وهى لغة الپراهميين • وقد كانت البراكريتية هى لغة الشعب فى الثبت وكراكوروم ، ونجدها أيضا على النقود التى كان يصكها ملوك اليونان فى باكتريا فى الفرس القديمة • واستخدام لغة الشعب دليل على سماحة اشوكا •

وقد كان اشوكا يطلق على نفسه اما « حبيب الالهة » او « ملك بيريادارسى » • وبالإضافة الى تعليم شعبه أرسل البعثات الى البلدان الأجنبية ، مثل سوريا ومقدونية • ولهذا فاذا قيل عن الحضارة الهيلينية أنها تتسم بالتسامح فهذا مردود الى تأثير ملوك البحر المتوسط بالقانون الأخلاقى المسمى بـ دارما • ويمكن مشاهدة مقتطفات من كتابات اشوكا باللغة اليونانية والآرامية فى كانداهار •

ويقول اشوكا ان جوهر القانون يكمن فى معرفة الانسان لذاته واحترامه للآخر • ومسئولية كهذه • حيث التسامح لم يكن يعنى اللامبالاة بل يعنى البحث عن الأفضل ، لم تكن معروفة فى أى مكان من العالم •

ودعونا نأتى بأثلة من بعض نصوص التشريعات : ٧

على الصخرة رقم ١٣ :

ان محبوب الالهة ، وقاهر الكالنجيون نادم الان اذ هو يحس بحزن عميق واسى لأن غزو شعب انما يعنى القتل والموت والتشريد ••• ان البشر



جميعا متساوون فى سوء العاقبة ٠٠٠ ولهذا فان ملك بريادارسى يرى أن الغزو الأخلاقى هو الأهم ٠٠٠ وقد حقق الملك هذه الغاية فى أماكن على بعد خمسة آلاف كيلو متر حيث يحكم ملك انتيوخ ، والملوك الأربعة تورامايا وانتيكىنى ومانكا واليكاسودارا ، حتى سيلان ٠ ( الأربعة أسماء المذكورة مرادفة للأسماء التالية : بطليموس الثانى ، فيلادلفوس المصرى ، انتيجونوس جوناتاس المقدونى ، ماجاس الكرىنى والاسكندر الايربوسى ) ٠

على العمود رقم ٧ :

« فى الماضى ٠٠٠ لم تتقدم أخلاق الشعب »

على الصخرة رقم ٦ :

« ليس أهم ( من انتشار دارها ) ٠٠٠ ومع ذلك فهذه مسألة

شاقة » ٠

على العمود رقم ٢ :

« دارما تعنى الشفقة والحرية والصدق والنقاء » ٠

على الصخرة رقم ١٢ :

« ان ملك بريادارسى يبجل العقائدين جميعا ٠٠٠ وقد يتخذ هذا التبرجيل أشكالا عدة ، ولكن جذوره تقوم فى حفظ اللسان من مدح معتقدك وذم معتقد الآخرين بدون لياقة أو بدون تطرف » ٠

« علينا تبرجيل الآخرين لسبب أو لآخر ٠ ويفضل هذا الوثام يمكن للبشر أن يتعلموا دارما بتقدير وتوقير ٠

وقد كان أشوكا ينبذ العدوان ٠ وكان يخاطب الشعب بقوله « أيها الأصدقاء » ٠ وهذا الأسلوب فى مخاطبة الشعب متبع فى الهند الى يومنا هذا ٠ فرييس الجمهورية الراحل الفيلسوف راداكريشنان كان يبدأ خطابه الى الشعب بهذه الكلمة « أيها الأصدقاء » ٠

ومعذرة اذا كنت قد أطلت الحديث عن أشوكا وعن دارما ٠ ولكنى قد أطلت حتى نفهم جيدا أخطاء الغرب فى فهمه لهذه الأمور التى حدثتكم عنها ٠ فالحق يقال أن الهند قد سبقت الغرب بألفى عام فى كل ما يتصل بالأخلاق ٠

واليوم نرى أن مفهوم دارما منتشر في الغرب وحسب لأن الغربيين يرون أنهم دائماً على حق .

والعبارة الأخيرة تسمح لى الآن بأن أبدأ بتحليل فلسفى عن مفهوم التسامح وما ينطوى عليه من مفارقة .

فالقول بأننا « نسامح التسامح » ليس مفارقة على الوجه التام ، فى حين أن القول « بأنه ينبغي ألا نسامح اللاتسامح » ينطوى على مفارقة أشد - وأشد غموضاً من هذه وتلك المفارقة التى عبر عنها الفيلسوف الايطالى جوييدو كالوجيرو ( ٤ ) ( ص ٤٢ ) : لا نتوقع من الشعب المتسامح أن يكون متسامحاً مع شعب متعصب . وكذلك « ان اعتبار التسامح مبدأ مطلقاً يقضى الى اللاتسامح » . وهكذا يبدو التسامح وكأنه لاتسامح .

وتتميز الفلسفة بأن المفارقات احدى لوازمها خاصة وأن هذه المفارقات تدور على مفاهيم هامة مثل التسامح والحرية والحب . وقد طرح القديس أوغسطين أشهر مفارقات عن مفهوم الزمان ، ونقلها الفيلسوف الأمريكى رتشارد مكين الى مفهوم التسامح بقوله ( ٤ ) ( ص ٧٩ ) « اذا لم تسألنى عن ماهية التسامح فأنا أعرف ( هذه الماهية ) واذا سألتنى فأنا لا أعرف » .

ولهذه الأسباب كلها من الصعب طرح تعريف للتسامح . بل ان كثيراً من الفلاسفة يؤثر عدم استخدام هذا المصطلح مثل الفيلسوف الفرنسى اميل بورترو ( ٢ ) ( ص ٨٩٤ ) . وأياً كان الأمر ، فليس فى الامكان تناول هذا المصطلح من غير الاهابة بالديالكيتك الذى كنت قد استعنت به فى مؤلفاتى السابقة عندما كنت أتحديث عن مفهوم الحرية ( ٥ ) ( ص ٩ - ٢٦ ) . ان تعريف التسامح أو على الأقل تفسيره انما يستند الى موقف الانسان منه .

\*\*\*

ويمكننا أن نتابع نفس المسار فى تناول الحرية . وقد أوضحت ، فى بحث ؟خر ، أننا أحرار فى الوقت الذى نقر فيه بل نقبل أننا لسنا أحراراً ( ٥ ) . أما فى التسامح فالمسألة معكوسة ، بمعنى أننا متسامحون فى الوقت الذى نقر بل نقبل أن الآخرين متعصبون . وهكذا يبدو التسامح ، من جهة ، كأنه وسيلة قاضية ، من حيث أنه يسمح لنا بمجاوزة تعصبنا الفطرى أو الموروث .

ومن جهة أخرى كأنه عباً من حيث أنه ينبغي علينا أن نقرر أن ثمة آراء متميزة عن آرائنا ، ومن حيث أنها متميزة فهي تحمل طابع التعصب ازاء آرائنا . وأخيراً فإن التسامح يبدو كأنه غاية لأنه ينبغي علينا اقراره وقبوله .

وأغلب هذه التأويلات يمكن تصنيفها الى ثلاثة مذاهب . وثمة تأويل يتصور أن التسامح قيمة ، ولكن هذا التأويل ، فى رأى ، خاطئ ، لأن القيم لها طبيعة مبادئية ، مثل قيمة الحق أو الجمال أو الخير التى يمكن اختبارها بالاكشاف والتقدم . والتسامح ليس خيراً ، بل سلوك محصور فى العلاقة بين الفكر والفعل ، وينبغى ممارسته فى الحياة العملية ، على أنه اسقاط لنية معقولة فى واقع عينى .

يمكن أن يكون التسامح أو التعصب مجرد نية ، ولكن التسامح الحق هو الذى يمارس عملياً . ولهذا ثمة سؤال يثار : كيف يمكن أن يمارس عملياً فى جو قد يسمح بوجود المتسامح أو بتدمير المتعصب ؟ ومن هذه الوجهة فإن المسألة قد تكون سياسية أو اجتماعية أو أى شئ آخر ، ولكن هذا يبين أن التسامح ليس مجرد مسألة دينية أو طائفية . يبقى أن الأبنية السياسية متميزة طبقاً لتقبلها التسامح من عدمه .

ومن أجل فهم أفضل لمعنى التسامح علينا احصاء الحالات التى يمارس فيها التسامح ولنبداً بالتعصب ومفهومه غير محدد ، فقد يعنى الظلم ، السحق ، القهر ، التجيز ، العنف ، وبالطبع ، العدوان .

يقول الخبراء إن العدوان هو فعل الحيوان فى الانسان ، فى حين أن التسامح ليس على الضد من العدوان بمعنى أنه فعل الحيوان فى الانسان . فأنا أعرف أنه حين ينشب الصراع بين ذكركين ، من نوع واحد ، قبل نكاح أنثى ، فإن الصراع ، كقاعدة ، لا ينتهى بموت أحسـد الذكركين ، ذلك أن الأضعف يستسلم ويهرب ومع ذلك فهذه الحالة ليست حالة تسامح . انها ليست الا قاعدة حيوانية تسمى بالانتخاب الطبيعى ، وهو قانون بيولوجى ، فى حين أن التسامح يفترض أن المتسامح قد تأمل الموقف وقرر أن ممارسة التسامح أفضل من العدوان ، وهذا سلوك أخلاقى .

وثمة يدائل معارضة للسلوك العدواني ، مثل المناقشة والحوار ، وإذا لم يحدث اتفاق بالمتنازلة المتبادل ، فإن التسامح المتبادل ، فى المجال السياسى ، هو شرط لممارسة ديموقراطية حقة .

والمفهوم الغربى عن التسامح ، من حيث هو مفهوم فزيقى ، له حدود ينبغي ألا يتعداها ، ينطوى على نسبية ذات درجات متفاوتة . التعصب هو درجة الصفر للتسامح . ومن السهل أن نحسم كيف يكون الإنسان متسامحا ، ولكن ليس من الممكن أن نفهم معنى التسامح الشامل . ربما يكون المعنى هو : «هـ يفعل بدون تدخل » . وهذا يفترض ، بالطبع ، أننا نحن الذين نمارس التسامح نحكم على الأفعال والأفكار بأنها سيئة أو خاطئة . لأنه حين نحكم عليها بأنها صحيحة فليس ثمة مبرر للتسامح . لأننا نحن الذين نقرها بل نمتدحها .

ولهذا فإن الميل الى الرفض ، بالنسبة للغربى ، يسبق الحكم على شخص بأنه متسامح . أنه شرط مسبق لحل معضلة المدى الذى سينتهى عنده التسامح . ولهذا فإن الخصم ينتظر إليه على أنه مجنون أو شاذ . ودرجة تسامحا تتوقف على مدى حكمنا بأنه مجنون . فإذا حكمنا عليه بأنه مجنون أو شاذ كلية ، فمصييره اما مستشفى الأمراض العقلية واما السجن . والسؤال عن كيفية قياس الشذوذ هام للغاية . انه ينطوى على عنصر علمى وأخلاقى وبالتالى قانونى . وهو من هذه الزاوية سؤال فنى ، لأن ما هو علمى وأخلاقى هو تعريف لما هو فنى (١١) . وإذا كانت الحياة ، وبالأخص الحياة الانسانية ، متضمنة وجهة النظر العلمية فان الالتقاء مع الجانب الأخلاقى يقضى الى مشكلة طبية . فالطبيب ليس مجرد عالم ، كما أنه ليس مجرد رجل أخلاق ، أنه هذا وذاك . وإذا كانت مشكلة التسامح مردودة الى تحديد درجة الجنون فالحل اذن عند طبيب متخصص ، وأعنى به طبيب الأمراض العقلية .

ومع ذلك فالمشكلة ينبغي ألا تكون محصورة فى تحديد درجة الجنون . أنها قائمة فى الانحراف عن المعتقدات الدينية المفروض فيها أنها صحيحة . هكذا نشأت المشكلة فى القرنين السادس عشر والسابع عشر فى أوروبا

وانجلترا . واجهها الامراء الالمان بالحرب . والحرب مسألة فنية .  
واجهتها فرنسا ، تصدت لتأثير الأساليب الدكتاتورية الرشيطير ولويس الرابع  
عشر ، بسحق للهراطقة . وهو أسلوب امتد الى المجالات الأخرى في  
فرنسا . . . . . كبت أو قهر الأقليات للتخلص من المشكلة التي تفرضها هذه  
الأقليات . أما سويسرا فتواجه الأقليات بمنحهم أكثر مما يستحقون حتى  
لا يتصورون أنهم يعاملون كأقليات . وهذه الاجراءات السياسية هي أيضا فنية  
ولهذا فالسياسة مسألة فنية . وقد شرحت هذا القول في أبحاث أخرى .

ولكن ثمة منهج أعمق مما سبق يصلح في علاج المشكلة ، وأعني به  
التأمل الفلسفي ، وقيمه تنكم في أن الأفكار التي نقاومها ، ونعصب  
ضدها ، لها نفس جذور أفكارنا . فالبشر مزود بقوة الحكم ، ولكن  
في نفس الوقت معرض للوقوع في اللغظا . ولكن الخطأ الا يلزم منه  
الانحراف بل الفقد . فالمنحرف هو كذلك من وجهة نظر قانونية . بيد  
أن البشر متباينون والتباين ، سلبي ، نقص . ونحن نميل الى اعتبار الأفكار  
المقبولة اجتماعيا سوية ، وغير تلك فهو خطأ ، أو على احسن وجه مسموح  
بها في أضيق الحدود .

ولهذا السبب ، يحق للفيلسوف الانجليزي جيسوب ٤ ( ص ١٢٧ )  
القول بأن على الانسان أن يرحل الى بلاد أجنبية اذا أراد أن يتعلم التسامح .  
وأنا أضيف قائلا ان مثل هذه الرحلات ينبغي ألا تكون سياحية حيث لا يرى  
الا المناظر الجذابة بتوجيه من هكاتب السياحة ، والتي لا تعبر عن حقيقة  
ما هو الأجنبي . ينبغي على الانسان أن يرحل في مهمة مهتية ، ومن ثم يضطر  
الى العمل ، وإلى طرح أفكاره ومقارنته بمعتقداته الآخرين .

وقد تتم هذه المواجهة بشروط متنوعة . فاذا ارتأى الانسان أن كل  
ما هو أجنبي رديء فهو متعصب . وإذا كان مستعدا أن يتخلى عن تراثه  
ليتكيف مع ما هو أجنبي فهو ليس متسامحا ، لأنه في هذه الحالة يرغب  
في أن يكون مقبولا في البلد الأجنبي . وهو موقف مضاد للموقف السابق ،  
وهو الموقف الذي يميز المهاجرين ومن بينهم اليهود في أوروبا والبارسيين  
في الهند . أي يظل اليهودى إسرائيليا ، والبارسيين زرادشتيا .

فالبارسيس ، فى الهند ، لم يكونوا مضطهدين أبدا ، بل ان معاملتهم كانت تفوق أى تصور غربى للتفاهم ، ذلك أنهم والهنود ، فى واقع الامر ، كانوا متكاملين • أما اليهود فى أوربا فقد كانوا مضطهدين لفترة طويلة من الزمان حتى الثورة الفرنسية • وكلنا نعرف هذا الاضطهاد الذى أصبح ، رويدا رويدا ، عارا تاريخيا ، على الرغم من أن عدد الذين يودون معاملة اليهود بسماحة مشروطة يفوق أى تصور • ومما لا شك فيه ان تباين الانتماءات الدينية يؤدى دورا هاما •

وهكذا يبين أن المسألة اليهودية ذات طابع سلبي ومدمر للغاية ، فى حين أن المسألة الباريسية ، على الضد من المسألة اليهودية ، ايجابية وبناءة للغاية • وبين هذه وتلك ثمة درجات ، فى الوسط ثمة نوع من السلبية والقناعة بهذه الماثلات تحررنا من الاعتبار الدينية •

ان الدبلوماسية هى المهنة الوحيدة التى تدفع الناس الى البلدان الأجنبية • والدبلوماسى يخضع لشرط واضح وصريح وهو الاحجام عن التكيف مع العادات والتقاليد الأجنبية • ومن المتوقع تسامح الدولة الأجنبية ازاء « الآخر » الذى يحمله الدبلوماسى فى طياته • وأول واجب للدبلوماسى تحقيق تسامح الدولة الأجنبية ازاء دولته ، أما عقد الاتفاقات الاقتصادية وغيرها فغائى فى المرتبة الثانية ، والا فان هذه الاتفاقات لن تتم • والأمر الشائع صعوبة البقاء فى الخارج لفترة طويلة دون التخلص من التقاليد والعادات والأخذ بالتقاليد الأجنبية الصحيحة • وليس من المرغوب فيه أن يقع الانسان فى حبال الحب ، ولكن بنظرة الى اتساق العادات ومعقوليتها ، التى كانت تبدو فى البداية غريبة وأجنبية ، كفيلة باحداث هذه النقلة النفسية • ومن ثم يتوقف الأجنبى عن أن يكون أجنبيا ، حتى اذا ما عاد الانسان الى وطنه يشعر كأنه أجنبى • وهذا هو السبب الذى من أجله ينبغي على الدبلوماسى أن يغير مكان عمله كل أربع سنوات •

وهذه الملاحظات يمكن تطبيقها على مجالات أخرى ليست ذات طابع جغرافى ، مثل التسامح السياسى ، فى الوطن الواحد ، الذى يمكن ممارسته بالنسبة للحقوق المدنية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها • واليوم ثمة

ظروف ناشئة عن عالم يموج بعلاقات متشابكة حيث سهولة السفر الى أية دولة ، وضيق المسافات ، والتعلم بالترحال أمر لازم إزاء الاتصالات الدولية . ومن يتجاهل أو يجهل هذه الظاهرة يعزل نفسه . وقد كان الأمريكيون من هذه الشاكلة لأنهم كانوا يعتقدون أنهم ليسوا فى حاجة الى غير أنظمتهم ، ولكنهم توقفوا عن هذا الاعتقاد بعد الحرب العالمية الثانية . أما قادة الاتحاد السوفيتى ، فعلى الرغم من أنهم على وعى بهذه الظاهرة ، فإنهم يبذلون قصارى جهدهم فى منع رعاياهم ورعايا الدول الاشتراكية من الوعى بهذه الظاهرة ، لأنهم يخشون أن وعيا من هذا القبيل ، اذا ما شاع ، كفيل بتدمير ايديولوجيتهم . ذلك أن ممارسة التسامح تقضى بالضرورة الى استبعاد الادعاء بامتلاك « الحقيقة » الوحيدة ، أى « الايديولوجيا » . ان العدالة الفلسفية تستلزم اتاحة الحرية الكاملة لكل مواطن فى مقارنة الآراء التى تنشأ عنها التقاليد والعادات الموروثة بغض النظر عن الايديولوجيا . وأنا أؤثر أن أطلق على العدالة الفلسفية الحق فى التفلسف ، وأزعم أنه حق انسانى عالمى ، بل هو ينبغى أن يكون جزءا جوهريا فى التربية . ولكن من الواضح أن أصحاب السلطة السياسية يرفضون هذا النوع من التربية ، لأنهم على وعى من أنه ليس فى إمكانهم الحفاظ على سلطة لا تستند الا الى مبادئ ايديولوجية . وفى عصرنا هذا الرفض وارد فى الدول الاشتراكية أكثر من وروده فى عدد من الدول ذات الأنظمة الشمولية . وقد كشفت الفيلسوفة السويسرية جان هيرش ، رئيس شعبة الفلسفة باليونيسكو لعدة سنوات مضت ، النقاب عن هذه المسألة بوضوح تام .

ولكن ينبغى عدم الخلط بين التسامح وحقوق الانسان ذلك لأنه من الخطأ التحدث عن حقوق بدون واجبات مقابلة . ولهذا فإن ميثاق حقوق الانسان وحده ليس كافيا ، سواء كان اعلان ١٧٨٩ أثناء الثورة الفرنسية ، أو ميثاق الأمم المتحدة عام ١٩٤٨ ، لأن كلا منهما لم يظن الى التكامل بين الحق والواجب . وهذا النقص مماثل لما حدث فى الفيزياء منذ قرنين حيث كان المتصور أنه لا يوجد غير الجسيمات ثم اتضح أن المادة تكشف عن ذاتها اما على هيئة جسيمات واما على هيئة موجات ، ومن ثم نشأت نظرية ميكانيكا الموجات .

ومن المؤكد أن ثمة تباينا بين الواجب والحق ، ولكن يضمهما مجال

واحد يوجد فيه التسامح ، ذلك أن الحق شيء يمتلكه الإنسان في المجتمع أو في البشرية ، أما الواجب فشيء مدين به الإنسان نحو المجتمع أو البشرية . والواجب في مواجهة الحق يحد ، إلى حد ما ، من التسامح وأنا أتحدث هنا عن الواجب من حيث هو واجب . لأن من شأن التشريع أن يحدد حالات التسامح المعقول . ومع ذلك فلا قادة الشجوب ولا المؤسسات القانونية براغبة في هذا التحديد . إن ثمة تسامحا إيجابيا وبناء كفيل بتصحيح أو تعويض الثغرات الكامنة في الممارسة العملية . وكما يقول غيلسوف الأخلاق أوتج ٤ ( ص ١٠١ ) : « إن المعتقدات ، سواء تنوعت أو تكتبت ، هي الأساس للهام لواجب التسامح » .

وقد ذهب للفيلسوف الفرنسي جبرييل مارسيل الى أبعد من ذلك حين قال أن التسامح يتضمن نوعا من البرهان . فالبرهنة تعنى التذليل . وفي رأي مارسيل أن التسامح يحجم عن منع أى تعبير أجنبى . وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن التسامح هو نفى النفي لواجب . ولهذا فالمسألة كلها معلقة على التأمل ، لأنه كما أن الواجب يذهب الى أبعد من الفعل التلقائى للتفكير ، كذلك التسامح يذهب الى أبعد من الفعل التلقائى ذاته . ١٠ ( ص ٢٥٦ - ٢٦٦ ) .

ينبغي أن يكون واضحا ، منذ الآن فصاعدا ، أن التسامح ليس مجرد مسألة دينية أو سياسية كما تصور كانط حين دعا الى « حق المواطن العالمى » ، أى الى امكان ترحال الانسان الى أى مكان دون أدنى تدخل ، والتسامح يشمل الأجسساج جميعا ، والرأى ، والرؤية الكسوفية ، حتى الايديولوجيا . حتى قادة جمهوريات الاتحاد السوفيتى يقبلون التسامح فى الايديولوجيا . اذن هى مسألة فلسفية . واذا اتفقنا على استخدام لفظ « انسانية » ليس كايديولوجيا ، فالتسامح اذن فلسفيا ، بعد سلبه من الاسطورة والسياسة ، هو انسانية الغد فى عالم يخلو من الدول بالمعنى التقليدى ، أو بالمعنى الهيجلى وبالأخص الدول ذات الأنظمة الشمولية .

على أية حال ، فقد طرحت مشكلة التسامح بدءا من مشكلة الانطولوجيا العملية . ولكن يمكن طرحها من زاوية منهجية وذلك يتناول



التسامح على أنه شكل من أشكال الديالكتيك • وهذا التناول هو موضوع بحث مشترك بيني وبين الدكتور ماشا سفيلاز بمناسبة العدد الخاص المهدى الى رئيس الاتحاد الدولي للجمعيات الفلسفية ، البروفيسير الفن ديمر •

## المراجع

1. **The Holy Scripture.**
2. **Vocabulaire technique et critique de la philosophie** (publié par André Lalande, 4ème édition notablement augmentée. Chez F. Alcan, Paris 1938, 2 volumes).
3. Henri Goelzer, **Dictionnaire latin-français** (Garnie-Flammarion, Paris, 1966).
4. **Tolerance, Its Foundation and Limits in Theory and Practice** (Entretiens of the International Institute of Philosophy, Papers at Two California Conferences, In: Pacific Philosophy Forum, Volume 2, Special Edition, Stockton Calif. 1963).
5. **Freiheit, Begriff und Bedeutung in Geschichte und Gegenwart**, Kulturhistorische Vorlesungen der Universität Bern 1971/72. (hsg. von André Mercier, Verlag Herbert Lang, Bern und Frankfurt a.M. 1973).
6. **The Dialogues of Plato** (in five volumes, transl. into English by B. Jowett. Vol. VIII containing the Republic. At the Clarendon Press, Oxford 1892).
7. **The Edicts of Asoka** (edited and translated by N.A. Nikam and Richard McKeon. Asia Publ. House, Bombay, Calcutta, New Delhi, Madras, London, New York, 1962).
- 7a. *Epistola de tolerantia ad clarissimum virum T.A.R.P.T.O.L.A. scripta a P.A.P.O.I.L.A.* (1689).
- 7b. **The Works of John Locke** (A New Edition, corrected. In ten volumes, Vol. VI, London 1823. Reprinted Aalen 1923 : **A Letter concerning Toleration** followed by three other **Letters** on the same).
9. I. Kant, **Zum ewigen Frieden** (1796).

10. Vincent Berning, **Das Wagnis der Treue, Gabriel Marcel's Weg zu einer konkreten Philosophie des Schöpferischen** (Verlag K. Albert, Freiburg und München 1973).
11. A. Mercier, **Science and Responsibility** (Filosofia, Torino, 1969).
12. J. Ortega Y. Gasset, **Idées et croyances** (trad. française de J. Babelon, Ed. Stock. Paris, 1945).
13. Karl R. Popper, **Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge** (3rd Edition, Routledge and Kegan Paul, London, 1959).



## الايديولوجيا والتسامح الثقافي

روبرتو شبريانى ( ايطاليا )

### مقدمة :

ان الاهتمام اليوم ، بتأثير الايديولوجيات ، أكثر شيوعاً من أى وقت مضى . ومناقشات اليوم تدور على العلاقة بين الايديولوجيا والسياسة ، الايديولوجيا والدين ، الايديولوجيا والأجناس ، الايديولوجيا والعلاقات الثقافية .

والعلوم الاجتماعية تموج بالملتزمين . وثمة علماء ، فى معظم دول أوروبا والعالم العربى يحلوا لهم القول « انى أتهم » فيحرقون من تحليل الأخرين وسلوكهم دون تذكر تأثير الايديولوجيات عليهم هم أنفسهم .

ويجب الاقرار بأن لفظ « ايديولوجيا » ليس كافياً لأنه متعدد المعانى ، فثمة معنى لدى دستردى تراسى ( مبدع هذا اللفظ ) وهو « علم الأفكار » (١) ، وقد التفت حول هذا المعنى لفيف من « الايديولوجيين » فى القرن الماضى . واتهمهم نابليون بأنهم ميتافيزيقيون . وثمة معنى آخر وان كان غامضاً لدى ماركس وانجلز فى « الايديولوجيا الالمانية » ، ولدى باور وشتينر . وثمة معان أخرى ولكننا نكتفى بهذا القدر .

ومن الصعب طرح قضية العلاقة بين الايديولوجيا والتسامح الثقافى بدون التوقف عند الايديولوجيا العنصرية . وثمة مؤلفات عدة فى هذا الموضوع نذكر منها كتاب ميشيل بانتون العلاقات العنصرية ( منشورات تافستوك ١٩٦٧ ) ، وفى صدره عبارة لدى بوا ( ١٩٠٣ ) « ان مشكلة القرن العشرين ... هى العلاقة بين الأجناس » (٢) .

- 
1. Destutt de Tracy, Elements d'idéologie, Paris, 1804.
  2. M. Banton, Sociologie des relations raciales, Payot, Paris, 1971, p. 7.

ويرى بانتون أن « النظرية العنصرية لها الصدارة في مفهوم الانسان عن ذاته » (٣) . وثمة مشاكل ناجمة عن تفاؤل بانتون : « لقد تطورت الفلسفة للعنصرية ، منذ الحرب العالمية الأولى ، ولكنها تراجعت في كل مكان باستثناء جنوب افريقيا (٤) . وعلينا التحقق من هذه العبارة . ثم هو يختتم قائلاً : « ان التعصب الاجتماعى يعبر عن نفسه بطريقة أقل منهجية ، وأقل جسماً . وسيظل تأثير النظرية العنصرية لفترة من الزمان تتخللها فترات من التراجع . أما مؤرخو المستقبل فيمكنهم القول بأن الفترة من ١٨٥٠ الى ١٩٥٠ هى فترة التمييز العنصرى » (٥) . وليس من السهل قبول هذا التنبؤ لأن التعصب يمكن أن يتخفى في الحياة اليومية ، في العلاقات مع المؤسسات ، في تطبيق القوانين ، ومن ثم فإن الايديولوجيات ليست هى المعارف الممكنة وحدها ، حتى لو ألزمت الأفراد بأسلوب جديد ، أعنى بمعرفة اجتماعية .

### سوسيولوجيا واثنوبولوجيا المعرفة الايديولوجية :

من هذه الزاوية فإن البحث السوسيولوجى والاثنوبولوجى خطوة أولى سواء بفضل سوسيولوجيا المعرفة ( ما بعد الأعمال الكلاسيكية لمشير ومانهايم ) ، أو بفضل اثنوبولوجيا المعرفة ، أى بفضل علم الاثنوبولوجيا لدى تيلر :

اذن ينبغي تحليل (٦) الأفكار في الاطار الاجتماعى ، والتلوث الايديولوجى في الحياة اليومية « من حيث أنها واقع يؤوله البشر ، ولهذا التأويل معنى بالنسبة اليهم ، على حد تعبير برجر ولوكمان (٧) » .

أما علم الاثنولوجيا فسيظل وصفيًا . ومشكلة هذا العلم : « كيف تدرك الشعوب المتنوعة الكون » و « كيف تتركب الشعوب الكون الخاص بخبراتهم

3. Op. cit., p. 180.

4. Ibidem.

5. Ibidem.

6. S.A. Tyler (edited by), Cognitive Anthropology, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1969.

7 .P. Berfer, T. Luckmann, the Social Construction of Reality, Anchor, N.Y., 1967.

اليومية وذلك بدراسة الطريقة التي يتحدثون بها عن هذه الخبرات » .  
واستنادا الى هذا التحليل يمكن دراسة مشروعية ومؤسسية مضامين  
الايدولوجيات وبالأخص التسامح و/ أو التعصب الثقافي .

### الثقافة والايدولوجيا

وعلى نفس المنوال ينبغي فحص مسار لفظ الثقافة حيث تؤدي  
الايدولوجيا دورا هاما للغاية . ان تعريف تيلر للثقافة هو اقدم تعريف من  
الوجهة الانثروبولوجية : « الثقافة أو الحضارة ، بمعناها الانثوجرافى ، هي  
جملة المعارف والعقائد والفن والقانون والأخلاق والتقاليد وكل الميول والعادات  
التي يكتسبها الفرد من حيث هو عضو فى مجتمع » (٨) .

ان الثقافة تمهد لدراسة قوانين الفكر وأفعال الانسان ، ولكنها تظل  
قائمة حتى بعد موت الأفراد . فليس لها مدة زمنية محددة ، ومن الصعب  
انالتها ، لأنها تحيا مع الانسان نفسه حتى لو واجهت عنفا أو اساءة .

والثقافة ، من حيث هي تنظيم معرفى للظواهر ، هي نسق من الدلالات  
الذى يعرفه أعضاء الجماعة ويستخدمونه فى تفاعلاتهم المتبادلة » (٩) .  
وتعريف جودنف لا يخلو من فائدة ، إذ هو يؤكد أن « ثقافة أى مجتمع  
هي كل ما ينبغي على الفرد معرفته أو اعتقاده بحيث يأتى سلوكه ملائما  
للآخرين ... والثقافة متميزة من الوراثة البيولوجية من حيث أنها هي  
ما ينبغي على الشعوب تعلمه ، انها نتاج التلمذة : المعرفة بالمعنى  
العام » (١٠) .

### التباينات الثقافية :

ان تحليل الثقافات والعلاقات الاجتماعية يبين ضرورة فهم أسباب

8. E.B. Tylor, Primitive Culture, Murray, London, 1871.
9. M.B. Black, "Eliciting Folk Taxonomy in Ojibwa", dans S.A. Tyler, op. cit., p. 65.
10. W.H. Goodenough, Cultural Anthropology and Linguistics, Washington, 1957.

التباينات الثقافية ، والانقسامات ، والتعصب ، والحوار الايديولوجى ، والخصائص النوعية . التباينات الخاصة بوظيفة الايديولوجيات وشكل التعصب بين الجماعات فى المجتمعات المنقسمة على ذاتها ، يمكن أن يبين نوعية التوترات العنصرية ، والدينية ، والسياسية الناشئة عن المشاعر الفردية ، والعلاقات الاجتماعية ، والمناورات الطبقية .

ان وظائف الايديولوجيا ومن ثم التعصب الاجتماعى هى دائما ذات طابع سياسى . والاهتمام الرئيسى ليس هو مناقشة التحيز فى الرأى ، لأنه اذا كانت أشكال التحيز تغطى . فى الأغلب ، نفس الوظائف فان الشروط الاجتماعية للمشكلات السياسية هى التى تميز الحوادث التى نهتم بدراستها .

ان التباينات الثقافية ذات البعد السياسى يمكن أن تحدث تغييرا فى ذهنية ثقافية ما بالأسلوب الذى تريده ثقافة أخرى . وفى هذه الحالة فان الينايع الرئيسية للنزاع والتعصب هى أفكار وقيم متجذرة فى ايديولوجيا الأسرة والدين والانتماء السياسى والطبقى .

### نموذجان :

لقد درس هول وهويت دلالات الصوت والمسافة والزمن . وغالبا ما يفسر أصحاب ثقافة ما سلوك الآخرين تفسيراً خاطئاً : « ان السعودى يحترم الكبير - الشيخ - وذلك بخفض صوته . ويمكن أن يتكلم مع أمريكى ترى بنفس التهمة . وفى الحضارة الأمريكية فان علو صوت المتحدث يقابله علو من الطرف الآخر ، فى حين أن السعودى يخفض صوته حين يعلو صوت الأمريكى ، وهذا يثير لدى السعودى رداً وجلاً وهامساً : « انى لست موضع احترام » (١١) .

هذا المثال يبين أن الأمريكى يمثل عالماً ليس عربياً ، ويرمز الى اتصال ردىء ينشأ عنه تعصب متزايد من طرف ، وتسامح مفرط من الطرف الآخر . ومصدر الاضطراب فى الفهم كامن فى عدم معرفة المضمون الثقافى للمتحدث .

- 
11. E.T. Hall, W.F. Whyte, "Intercultural Communication", Human Organization, 19, 1960, pp. 5-12 (passim).



وثمة أسلوب آخر سائد فى الشرق الأدنى وهو الإصلاح للأسراع بتحقيق طلباتنا ، هذا مع العلم بأن الإصلاح أسلوب غير مهذب خارج العالم العربى • مثال ذلك : حين يريد العربى اصلاح سيارته فانه يفكر ويعمل على النصو التالى : « أذهب الى الجراج لأخبر الميكانيكى بالآلات المعطلة فى سيارتى ، لأننى لا أريده يعتقد أننى جاهل • ثم أترك السيارة • وأعود ثانية الى الجراج لأعرف منه عما اذا كان قد بدأ الإصلاح • وبعد الغذاء أذهب اليه لأعرف منه الى أى مدى تم الإصلاح • وحين أعود الى كتيبى أتوقف عنده مرة ثانية • وفى المساء أذهب اليه وألقى نظرة عابرة • فالميكانيكى ، بدون هذا الترويض ، ينشغل باصلاح سيارة أخرى » •

### أحكام مسبقة :

ان التعصب الناشئ من التباينات الثقافية قد يؤثر على العلاقات الشخصية بسبب تناقض قيم الثقافات المتباينة • ولهذا ينبغي ملاحظة العلاقات المتبادلة بين أفراد ذى تباينات ثقافية • وعندئذ نرى ان النزاع لا ينشأ من التباينات الثقافية فحسب ، بل أيضا من بنية العلاقات الاجتماعية •

» ونحن ، فى الواقع ، نعطى أهمية خاصة لدور الناس فى تحديد علاقاتهم مع الآخرين ، هذا مع ملاحظة أنهم لا يرون غير جوانب معينة من ثقافة الآخرين » • ومن ثم فان دورهم وعلاقاتهم يؤثر على سلوكهم » (١٢) •

ان نظرة فاحصة تبين أن موقف كل جماعة فى أى نظام اجتماعى يعكس فى تصوره للمجتمع الجماعات الأخرى وتصوره هو عن نفسه (١٣) •

وتبين الأبحاث أن الاشخاص الذين لديهم أحكام مسبقة تجاه جماعة ثقافية أقلية لديهم نفس هذه الأحكام تجاه أى جماعة أخرى ، ويعبرون عن هذه العدواة تجاه أى جماعة •

---

12. M. Banton, op. cit., p. 263.

13. Cfr. ibiden.

ويقدم لنا سارتر فى « بورتريه معاداة السامية » (١٤) صورة رمزية عن « ابن العلم جول » الذى يكره الانجليز : « لا يتذكر صديقى اننا لم نعد نتحدث عن ابن العلم جول - فثمة تعارض ضمنى بين جول وأسرته . فالكل يتحاشى نكر الانجليز فى حضور جول . وهذا الحذر يضاف على جول وجودا مزيفا فى نظر أقاربه ، بل انه ، فى نفس الوقت ، يضاف على هؤلاء احساسا ممتعا بأنهم يشاركون فى حفل مقدس . وفى مناسبات أخرى يتطوع أحدهم ، بلا اكتراث ، بذكر بريطانيا العظمى ومستعمراتها ، وعندئذ تنتاب جول نوبة من الغضب ، ويحس بوجوده لمدة وجيزة : والكل مغتبط » .

ان خوف جول من الانجليز معادل لوجوده ذاته .

هذا التناول ينسحب على مشكلة التسامح فى مجال الأفراد والمجتمعات . ان حالة جول شبيهة بحالة « سلم ف » لأدورنو حيث يلاحظ أن ثمة أشخاصا لديهم أحكاما مسبقة مصحوبة بسوء طوية عميقة تجاه الآخرين . وتعرف هذه الشخصيات بأنها سلطوية ، وتتميز بأنها كارهة ، ومؤمنة بالقدر ، وذات رؤية كونية عنيفة ، وفى هوية مع السلطة ، عدوانية ، ومعارضة للفنطاسيا ، ولديها تصور مثالى للسلطة ، وفكرها متجسد (١٥) .

ولقد أثارت أبحاث أدورنو عدة انتقادات ومع ذلك فالنتيجة النهائية تفضى الى أن الحكم المسبق الثقافى ليس مسألة بسيطة ومتجانسة ، بل هو مركب من عناصر ينبغى تحليل كل منها على حدة .

#### التسامح والتعصب : المسافة الاجتماعية :

يستند البحث فى العلاقات بين الثقافات ، فى أغلب الأحيان ، الى الفصل بين التسامح والتعصب . ولكن هذا الفصل ليس مجديا . ويمكن طرح مناهج أخرى للحصول على معرفة أكثر علمية . وهذه الفكرة تعطى دفعة جديدة للبحث عن أسباب العلاقة بين الثقافات . وفى هذه الحالة سنتتبع الى نتائج متباينة تماما .

---

14. Dans Temps Modernes, 3, 1948.

15. Cf. T.W. Adorno, The Authoritarian Personality, Harper, New York, 1950,

ما هي الأسباب التي تدفع المتسامحين الى أن يكونوا متعصبين اذا ما وجدوا في مجتمع يعاني من الانفصال الثقافي ؟ وما هي جذور هذا التكيف؟

ان مفهوم المسافة الاجتماعية يفرض بالباحث الى تقويم التمايز . ثم انه ينبغي تحليل العلاقات بين الثقافات على أنها علاقات في جماعة ما ، وفي اطار الحياة الاجتماعية لبلد ما .

ويرى بوجاردوس أن المسافة الاجتماعية ناشئة من غياب الخبرة انه ينبغي تحليل العلاقات بين الثقافات على أنها علاقات في جماعة ما ، وفي اطار الحياة الاجتماعية لبلد ما .

ويمكن تجميع أسباب المسافة الاجتماعية ، وطرح كل شكل من أشكال المسافة الاجتماعية في كل قسماته المتباينة ، وتحليل العوامل المختلفة .

### العلاقة الثقافية :

من الموضوع البحث في « العلاقة الثقافية » ، لأنها موضع اهتمام من مختلف الجماعات . والتعامل بين الثقافات مشروط بدور التجمعات أكثر من أن يكون مشروطا بمشاعر الأفراد . ومن ثم ينبغي الالتفات الى الأفراد الذين يؤدون أدوارا عند الالتقاء بثقافات أخرى .

ويتخذ الرجال طرقا متباينة عن طرق النساء . وفي المجتمعات التي تتميز بالانفصال الاجتماعي والثقافي فان المرأة غير مستقلة ، وتمردها يعرضها للتجريح الشديد .

وحديثا نشرت جريدة لوموند الفرنسية خبرين لهما أهمية نموذجية . في عدد الجمعة ٢٥ سبتمبر ١٩٨١ قرأنا في الصفحة الخامسة تحت عنوان « عبر العالم » : « تونس - شجب الحجاب الاسلامي » - لقد شجبت

الحكومة التونسية ، فى منشورين ، حجاب المرأة » • والحجاب يغطى شعر الرأس بأكمله •

وبعد أسبوع ، وفى الصفحة الثالثة ( الأجنبى ) قرأنا ما يأتى : « المرأة بدون الحجاب الإسلامى » ممنوعة من دخول المطار » - طهران - وقد أعلنت جريدة « الجمهورية الإسلامية » يوم الاثنين ٢٨ سبتمبر ، صدور منشور يمنع المرأة غير المحجبة من دخول المطار • وتقول الجريدة ان هذا القانون قد صدر « للحفاظ على المثل الإسلامية واحترام أسس الإسلام » ، ويطبق على المرأة أيا كانت ملتها ، وعلى المسافرين • ويقول مدير عام التعليم فى شيراز ان البرلمان قد أقر منشورا يمنع المعلمات غير المحجبات من التدريس » •

#### الوحدة والتباين الثقافى :

نحن نوافق عبد العزيز عبد القادر كامل فى قوله بالتباين فى الوحدة حين يتحدث عن الإسلام والبشرية على أنهما أسرة كبرى وحيث تعدد اللغات مصدره القدرة الإلهية : « الناس سواسية كآسنان المشط • لا فضل لعربى على أعجمى الا بالقوى » (١٧) •

نعم ، يقال ان البشر برمتهم متساوون دائما - فى الحقوق والواجبات ، فى فرص العمل وفى الحياة ، فى العدالة وفى الدولة • « والإسلام لا يكتفى بسرد الاخاء البشرى ، وشجب التمييز العنصرى بجميع أشكاله ، بل يقدم لنا نماذج واقعية من حياة الرسول والصحاب والمؤمنين » (١٨) •

ويطرح جاك بيري (١٩) فى مقدمته (٢٠) للترجمة الفرنسية لكتاب فرن جرونوبوم عن الهوية الثقافية للإسلام وظيفة الثقافات من حيث هى موضوعات تاريخية • يقول بيري ان « الاضطرابات - فى تاريخ الإسلام كما هى فى

---

17. 'Abd al-Aziz 'Abd-al-Qadir Kamil, *L'Islam et la question raciale*, Unesco, Paris, 1970, p. 68.

18. Ibidem.

19. Cf. aussi *Le défi de l'Islam*, Gallimard, Paris, 1981.

20. Cf. G.E. Grunbaum. *L'identité culturelle de l'Islam*, Gallimard, Paris, 1973, pp. VII-XV.

تاريخ المسيحية - لا تعنى نهاية النظام بل انها هى التى تدفع النظام الى الاستمرار وسط التباين ، تبين النظام مع ذاته ، ومع الانظمة الاخرى ، ومع العالم » (٢١) .

بيد أن « الكلية لا تستبعد الكثرية ، بل بالعكس ، انها تفترض تعاون جميع الهويات الثقافية » . وهذا التعاون ممكن اذا أصبح التسامح الثقافى « ايديولوجيا » ، واذا أصبح علامة على احترام الغير ، والتباين الثقافى ..

### الصراع الثقافى والفهم الجمعى الذاتى :

ان البعد المتغير للتسامح ليس كامنا فحسب فى العلاقة بين الشرق والغرب ، بل أيضا فى العلاقة بين ثقافة تقليدية وثقافة حديثة . والتحليل الاجتماعى والأدبى هام للغاية ، بالنسبة لهذه المسألة ، عبر السيرة الذاتية .

وينكر فون جرونباوم (٢٢) ( حياتى ) لأحمد أمين ، و ( مذكرات ) لحسين هيكل ، و ( الأيام ) لطف حسين . وهى كلها ذكريات ذاتية لا تهتم بالتغريب وإنما بالصراع الثقافى فى الاسلام .

ويختتم فون جرونباوم قلثلا : « هل تشكك العرب فى هويتهم الثقافية هو المانع من الفهم الجمعى الذاتى ؟ » (٢٣) .

وثمة مشاكل ، تتجاوز التشكك ، خاصة بالعلاقات بين مستويات اجتماعية عامة ومستويات اجتماعية خاصة . ورسالة الاسلام الدينية وايديولوجيتها الطائفية ذات طابع عالمى مع الاستناد الى عناصر ثقافية جغرافية . « وقد تتأكد هذه المسلمة تاريخيا فى الصراع الراشح والعلن بين موروثين ثقافيين » (٢٤) .

---

21. Op. cit., p. XIV.

22. Cf. op. cit., p. 215.

23. Op. cit., p. 216.

24. Op. cit., p. 76.

ويزول التناقض اذا ما أدركنا مشاعر المسلم : فلهذه شكل خاص من التكامل والتسامح ، وبينهما أشكال من النزاع والتعايش والتفاعل .

ان تراث الاسلام العظيم والتراث الاقليمي الضئيل هما الرباط الجوهري لدوام العلاقات بين الطوائف . مثال ذلك « ان الثقافة المصرية الحديثة ذات اللغة المزدوجة ، وكذلك ثقافة البربر » . ليست ناشئة من اتجاهات دينية متعارضة . إزاء تأويل الايمان العالمى للإسلام ، بل من رفض التضحية بتطلعات ثقافية ، اذا لم تكن متجذرة فى معيار النبوة ، فقيمتها كامنة فى كونها أداة مناسبة للفهم الجمعى الذاتى « (٢٥) »

### خاتمة :

وثمة مؤلفات فى افريقيا وفى أوروبا تصف العرب بصفات نمطية سلبية . والتعصب هو اللفظ الجوهري المستخدم فى أغلب الاحيان ، وهو مرتبط بطبيعة الدين الاسلامى ، بل لدينا الانطباع أن لفظ « عربمتعصب » كلمة واحدة ، وأن العدوان يميز العرب أيضا ، أو بالأحرى سلوكهم .

ونقرأ فى كتاب أشار اليه بريسورك وبيرو الفقرة التالية (٢٦) : « لقد انفجر انقلاب فى وادى النيل ٠٠٠ معادى للغرب تماما ، انه المهديّة . وقد اعتبر المهديون الأوربيين زنادقة جاءوا لاحداث قلاقل فى المجتمع الاسلامى . » وقد انفجر الانقلاب المهدي فى وادى النيل عام ١٨٨٠ بزعماء المهدي محمد أحمد . وفى نفس العام أثار الكولونيل محمد على باشا ، فى مصر ، التعصب الدينى لدى سكان الاسكندرية فقتلوا المسيحيين ٠٠٠ » وفى هذا النص ينبغى ملاحظة الأحكام المسبقة ضد المهديّة ، باعتبار أنها انقلاب تعصبى . » ونختتم بفقرة مباشرة ومتميزة : « ان هذا التحيز فى سرد الوقائع يبين بطريقة سلبية أن سلوك المسلمين النمطى يتسق مع الخطوط التقليدية للعسودان والتعصب » (٢٧) .

25. Op. cit., pp. 79-80.

26. Ethnocentrisme et histoire, Anthopos, Paris, 1975, p. 252.

27. Op. cit., p. 253.

نكرر فنقول ان الايديولوجيا هي التى تحدد الفعل الاجتماعى ، وتحبذ التعصب الثقافى والدينى • وفى الامكان مجاوزة الايديولوجيا اذا وعينا أننا حملة الأنماط ، ومع ذلك سيظل تأثير الايديولوجيا قائما •

واذا حدث يوم ما « العبسور من الموقف الزائف » أنا وأنت « الى الـ «نحن» الاصيل والواعى ( على حد تعبير جولدمان ) فهذا ليس الا صوت النبوة ، على نمط مشروع أنور السادات بتأسيس معبد للثلاث ديانات فى سيناء • مجرد عظة لمجاوزة الايديولوجيا ، والتبشير بالتسامح الدينى وبالتقافى • ومع ذلك فثمة سؤال : لماذا ثلاث ديانات ، وليس كل الأديان ؟





## التباينات والمعاشية

ليليا شابي ( تونس )

سأتناول في هذا البحث موضوعا يوحى بالتسامح فى اطار الطقوس ،  
ألا وهو التباين والمعاشية . وأنا أُلجأ الى هذا الأسلوب غير المباشر حتى  
لا أقع تحت طائلة النظرة الدينية .

وأود القول بوضوح أنه اذا كان ثمة ندوات ومقالات تدور ، هنا وهناك ،  
على التسامح ، فان أسلوبى يشير الى نوع من الاضطراب ، ويرمز الى موقف  
معقد . وهذا يبرر حضورنا الى هذا المؤتمر .

وما يحيط بنا ينذر بالغموض . . . فالتعصب يخترق أفعالنا ، والوقاحة  
تحل محل الحجة ، مما يدل على الفوضى . والتحليل كفيل بالكشف عن الأزمة .

وأعتقد أن التسامح يولد قبول التباينات ، ويتضمن المعاشية ،  
والصداقة . وفى مجتمع يتصف بالمعاشية الانسان سيد نفسه ، ومتحكم فى  
عواطفه ، وليس فى حاجة ملحة الى القضاء على الآخرين . ومن هذه  
الزاوية . فان مجتمعا من هذا النوع يتطلب من الانسان المسيطر أن يحد من  
دوافعه الصادية ، حتى يتم التفاهم ، ويضعف التسلط حتى يتحقق الاتصال ،  
ويحيا الآخر فى هدوء . ومع ذلك فانى سأنكر لكم مثالين ، فى خاتمة هذا  
البحث ، يكشفان عن صعوبة تحقيق هذه الشروط .

وقد صدر قانون الأحوال الشخصية عام ١٩٥٦ فى تونس ، ومع ذلك  
لم يتغير سلوك الاشخاص تغيرا ملحوظا . ومعنى ذلك ان فرض قانون ( وقد  
كان بالصدفة قانون بورقيبة ) قد يفضى أحيانا الى ضد ما نتوقع من آمال .

فمثلا القانون المعدل للطلاق فى ديسمبر ١٩٨٠ والذى يسمح للمطلقة  
أن تكون وصية اذا رغبت قد أفضى ، فى خضم تساؤلات لا حُد لها ، الى  
تصور أن الرجل قد انتزع منه عضو التكبير ، وأنه قد أجريت له عملية  
الاخصاء قسرا . وهذه الحالة الصارخة ترمز الى الاحساس باللامساواة .

يقول سارتر : « نادرا ما نقتل المواطنين ، ولكننا نحتقرهم بالجملة » ، وهذه صياغة حضارية فى رفض الآخر ، واشتهاء التحكم فيه . ومن هذه الزاوية فان صاحب السلطة - وهو هنا مرادف لمعناه فى النظام الشمولى - يتخيل سحق الآخر لأنه متباين ، ونكرة وخطر . وهذا التخيل جاثم لأن الحساس الرمزى بالمساواة قد أزيل ، والرغبة فى الاتصال قد استبدلت بفقدان المشاركة . وعدم الاعتراف بالآخر يعادله الشيء المفقود ، حيث هو بلا أثر .

والتسامح ، فى مثل هذه الأحوال ، تحده المصالح المتحكمة وملحقاتها . والسلطة ، حين تفرض أسلوبا موحدا للفكر ، توفق فى فرض النمط الواحد . ومثل هذا الاتجاه يدمر تباين الثقافات . والتباين هو المهم وليس المضمون التاريخى لحقبة معينة ليس فى مقدورها تجاوز ذاتها . وانكار هذا التباين ، أو أى تباين يفضى بالضرورة الى تدمير « السمة المنطقية الواقعية » ، بل انه لن يفضى الا الى بتر التباين القائم على التناقض واخضاعه لمبدأ الهوية . والتسامح هو مبدأ الحصول على الحد الأدنى من اللذة . ومجالات للتصورات خاضعة لهذا المبدأ . والذات ، من حيث هى مولدة لهذه التصورات ، تجعلها مرادفة لبعضها البعض . وهذا الترادف غير منفصل عن الذات ، حيث الذات فى الطبيعة فى تطابق مع ذاتها ، وفى التاريخ فى تباين . والتباين ضرورى حتى يمكن للهوية أن تكون هى أول معنى للوجود . وقد دلل فرويد على أن ازدواج العاطفة ازاء شخص معين ( الأب والام ، كموضوع لازدواج العاطفة ) ضرورى لتحقيق الهوية أو ما يسميه فرويد بالتقمص . ومع ذلك فان التباين ضرورى ومساهم فى انفتاح الآخرين ، فان الانسان الراهن يتصور التباين وكأنه معاداة ، فيتبنى سلوكا يرفض اقرار التباين باعتبار أنه يشكل صدمة نفسية . وهكذا كانت استجابة الرجال والنساء فى تونس . وقد وجد الأحداث أنفسهم فى المراكز المخصصة لهم ، والمجانين لم يجدوا ملجأ سوى المستشفى ، والنساء سوى الموت . وهذه الجماعات ، التى اعتبرت هامشية ، أدركت أنها محرومة من المسؤولية اذا لم يتحقق لها العفو والنفى والعزل . ومع ذلك فالمجتمع حين يتخلص من هذه الجماعات فانه يضر نفسه . واستبعاد الأقلية هو الترجمة الحقيقية لرفض المشاركة وتبادل الرأى ، ويتم ذلك بصور متباينة مثل الجنون والموت .

والدعوة الى التسامح تكشف عن صعوبة أخرى . فاذا كان التسامح

ايديولوجيا فأغلب الظن أنه لن يكون إلا تعصبا ، ذلك أنه إما متطابق مع التعصب وإما مدمر للحق . وإذا ما فقد التسامح خاصيته ( الفهم ، والتضامن ، والصدقة ) فإنه لن يكون إلا لامبالاة .

وفى هذه الندوة لم نثر حتى الآن ماذا نعنى « بالتعصب » . فالرجل ، بحكم الخوف ، ومن أجل فرض تسلطه المطلق قد دفع المرأة الى العزلة . ويمكن أن نعدد أمثلة لا نهاية لها . ومهما يكن من أمر المعزول فإنه يفرز مأساته . فهو يكرر ، فى حياته ، هذا العزل ، والتجزئة ، والانقسام . ولنا أن نتساءل عما إذا كانت النساء والمجانين بشرا مثل الآخرين الذين يكونون المجتمع ويبدون كما لو كانوا أسياد الحياة .

ان « المعتقدات الاسطورية » أو « الأساطير الدينية » تكشف عن خوف الذكر من عالم الأنثى .

وثمة وقائع تعلمنا أن بعض النسوة يجدن صعوبة فى التخلص من التعصب ، ويجدن متعة فى المازوخية . فالتسامح لدى المرأة أو الرجل ليس من الممكن أن يتولد من المعاشرة . فإذا كانت المرأة تعتاد على الاحساس بالنقص فتقبل تباينها ، فمن الصعب على الرجل أن يقلب هذا الوضع ، إذ هو « لا يفهم هذا الوضع » ، بل يصعب عليه التحكم فى انفسان يرفض الخضوع لقانونه .

وإذا لم يكن للمرأة ايديولوجيا مدمرة فلديها أفعال مدمرة . وهذا ما يحدث فى أغلب الأحيان . وهنا يمكن أن نذكر أمثلة عديدة عن مطلقات اضطررن تحت ضغط الاسرة والمجتمع أن ينخرطن من جديد فى سلك الأسرة ، على الرغم من استقلالهن الاقتصادى . فالمجتمع لن يسمح بإثارة التساؤل عن قيمة الخلية الأسرية ، أو البيت ، أو العلاقات الزوجية . فطلاق المرأة لا يعنى سوى فشلها فى المحافظة على هذا النوع من العلاقات حتى لو عانت من الآلام .

وثمة مشكلة أخرى هى مشكلة البنات اللقيطات فى البلدان العربية

الاسلامية • فليس اهن مكانة فى المجتمع ، وخارج القنوات الشرعية للزواج والتناسل فليس من مطلب سوى الجنس • وحين ينبذهن المجتمع فليس امامهن سوى ترك الطفل • وفى هذه الحالة اما ان يتركن الطفل فى مؤسسة ، واما ان يقتلنه ، وهذا هو ما يزعجنا •

وفى النهاية المرأة تنهشهم ، والتسامح يبطىء الخطى •

## «أورشليم الجديدة» الطريق الى التسامح

منى أبو سنه ( مصر )

فرح انطون. ( ١٨٧٤ - ١٩٤٢ ) روائى عربى ، لبنانى الأصل ، وكاتب مسرحى ومن كتاب المقال . نشر رواية « أورشليم الجديدة » ( ١ ) عام ١٩٠٤ ، أى قبل اصدار كتابه « فلسفة ابن رشد » بعام واحد . وفى رأى أن هذا الكتاب هو مقدمة لفهم الرواية .

فى كتابه « فلسفة ابن رشد » يدافع انطون بحرارة عن العلمانية ، أى فصل الدين عن الدولة ، بدعوى أنها العلامة العظمى على الحضارة ، وذلك استنادا الى فلسفة ابن رشد . ويهدى انطون كتابه الى « الأجيال الجديدة فى الشرق » فى الاسلام والمسيحية والأديان الأخرى . وهو يقصد أولئك العقلاء فى كل ملة وكل دين فى الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين فى عصر كهذا العصر فساروا يطلبون وضع أديانهم جانبا فى مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحادا حقيقيا ومجاراة التمدن الأوربى الجديد لمزاحمة أهله والا جرفهم جميعا وجعلهم مسخرين لغيرهم » ( ٢ ) .

واثر نشر الكتاب ثار جدل بين انطون والشيخ محمد عبده على صفحات مجلة الشيخ « الأستاذ » ، ومجلة انطون « الجامعة » . وقد أدى هذا الجدل الى المناخضة والفراق ، ونهاية عهد الصداقة . وهذه الواقعة رمز على التعصب الدينى .

وهذا يفضى بنا الى التحليل الفلسفى والأدبى لمفهوم انطون عن التسامح . وفى احدى ردوده على انتقادات الشيخ محمد عبده ، يعرف انطون التسامح على النحو التالى : « لا نقدر أن نعرف « التساهل » تعريفا لغويا . لأن هذه الكلمة دخيلة فى اللغة العصرية الجديدة . وانما نعرف معناه باصطلاح الفلاسفة . فمعنى التساهل عندهم وهو المعنى الذى استعملناه له أن الانسان لا يجب أن يدين أخاه الانسان لأن الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق . فليس اذن على الانسان أن يهتم بدين أخيه

الانسان أيا كان لأن هذا لا يعنيه . والانسان من حيث هو انسان فقط أى بقطع النظر عن دينه ومذهبه صاحب حق فى كل خيرات الامة ومصالحها ووظائفها الكبرى والصغرى حتى رئاسة الامة نفسها . هذا معنى التساهل عندهم . وإذا اتضح لك ذلك فقد اتضح أن السلطة الدينية لا تقدر على هذا التساهل . ذلك أن غرض هذه السلطة مناقض لغرض التساهل على خط مستقيم . فهى تعتقد اعتقادا ما وراء ريب أن الحقيقة فى يدها وان قواعدها وتعاليمها هى الحق الأبدى الذى لا يداخله أقل شك وما عداه فكفر وضلال . ولا تكون حينئذ أمام صاحب هذه السلطة الدينية الا طريقتان : الأولى أن يضغط على غير قومه ليدخلهم فى دينه . والضغط أصناف وأنواع . فمنه القسر ومنه الارهاب ومنه أكثر غبنا يسد طرق الرزق . وقد شوهد هذا الأمر كثيرا فى أوربا فى صدر جاهليتها . والطريقة الثانية أن ينظر صاحب تلك السلطة الى من لم يكن من قومه <sup>بمعنى قومه</sup> يعين النقص والاحتقار لأنه لا تكمل الا متى صار من قومه . ويرعا <sup>بمعنى قومه</sup> لا مختارا . وعلى ذلك تتألف فى باطن الامة فئات منها عزيزة ومنها ذليلة . وبذلك يسقط الحق الانسانى الذى نكرناه ، وتبطل فضيلة التساهل لما يجب أن تكون وكما وضعها الله « (٣) » .

وفى رأى أنطون أن العلمانية ، بمعنى فصل السلطة الزمانية عن السلطة الروحانية ، هى أساس التسامح . وقد كان يحلم بتأسيس دولة علمانية يشارك فيها المسلمون والمسيحيون على قدم المساواة . وتستند هذه الفكرة الى افتراض أن الأديان ، فى حقيقتها ، متشابهة ، لأنها تقوم على جملة مبادئ تدور على أن الطبيعة البشرية والحقوق والواجبات الانسانية ، فى حقيقتها ، متماثلة . ويرى أنطون أن التسامح ، بالمعنى السابق ، هو الوسيلة الوحيدة الى تحقيق التسامح فى جميع الأديان ، ثم هو أساس المدنية الحديثة . ويرى أنطون كذلك أن التسامح ضرورى لخمسة أسباب . أولها وأهمها هو تحرير العقل الانسانى من أى سلطة مقيدة وذلك لصالح الحضارة الانسانية . ثانيها المساواة التامة بين « ابناء الامة الواحدة » بغض النظر عن معتقداتهم وايدئولوجياتهم . ثالثها أن السلطات الدينية ليس لها حق التدخل فى اغراض الحكومة ، لأن هذه السلطات تشرع برؤية أخسرية وليس برؤية دنيوية ، والرؤية الدنيوية هى الغرض من تشريعات الحكومة ، رابعها . أن الدولة المحكومة بالدين ضعيفة ، فالسلطات الدينية ضعيفة بحكم طبيعتها لأنها تحت رحمة مشاعر الجماهير . ثم هى سبب ضعف المجتمع لأنها تركز على ما يفرق

بين البشر . بل أن مزج الدين بالسياسة يضعف الدين ذاته لأن السياسة تهبط بالدين الى الحلبة وتعرضه لمخاطر الحياة السياسية ومؤامراتها . وأخيرا ، الوحدة الدينية مستحيلة لأنه على الرغم من أن الدين الحق واحد فالمصالح الدينية المتباينة معادية دائما لبعضها البعض ، وهذا هو السبب فى أن الحكومة الدينية تتجه الى الحرب (٤) .

ومن أجل ذلك فإن انطون يدافع عن الوحدة الوطنية وليس عن الهوية الدينية فى دولة السلطة العلمانية فيها مستقلة . ثم هو يرى أن كل هذا لا يتحقق الا بالعلم والفلسفة ، لأنهما الوسيلة الوحيدة الكفيلة بالقضاء على التعصب الدينى .

والان ثمة سؤال :

ما هى الرابطة بين التسامح و «أورشليم الجديدة» ؟

ان «أورشليم الجديدة» هى الترجمة الأدبية لكتاب انطون عن «فلسفة ابن رشد» حيث فكرة التسامح هى الفكرة المحورية التى تدور عليها الشخصيات والأحداث ، فأحداث الرواية فى مدينة أورشليم عندما غزاها العرب بقيادة الخليفة عمر بن الخطاب فى منتصف القرن السابع الميلادى . وعندما حاصر العرب أورشليم فرضوا على أهلها ثلاثة اختيارات ، اما الدخول فى الاسلام ، أو دفع الجزية ، أو الحرب . ورفض أهل أورشليم بقيادة المطران الاستسلام للعرب ، وأثروا الحرب على الخضوع لدين آخر . وقد استمر حصار أورشليم الى أن عقد العرب اتفاقا مع المطران عبر يهودى وجد أن مصلحته هى فى الانتقام من المسيحيين بسبب كراهيته العميقة للمسيحية . ووقف الى جانب المطران ايليا ، حبيب ابنة اليهودى ، الذى كان يبشر بالتسامح بين الطرفين اثناء المفاوضات .

وقد وجه المؤلف الاحداث التاريخية لتحقيق غرضين : أحدهما توضيح فكرته عن التسامح . وثانيهما اللقاء الضوء على مسألة معاصرة ، ألا وهى الخلاف مع الشيخ محمد عبده حول مسألة العلمانية . ولهذا فإن العقيدة الرئيسية للرواية التى تدور عليها الاحداث هى «أورشليم الجديدة» التى ذكرها مشيل الراهب فى بداية الرواية فى «موعظة الجبيل» لايلىسا .

و «أورشليم الجديدة» هي الجنة الدنيوية التى نتحقق فيها العلمانية والمساواة والانسانية الحقيقية ، بل يتحقق فيها ، فوق هذا وذاك ، التسامح • يقول مشيل الراهب فى « موعظة » : « قد وصلت الى آخر العمر وأنا اعتقد اعتقادا هدم آمالى كلها • وهذا الاعتقاد هو أننا فى الهيئة الاجتماعية لايمكننا الاصلاح بواسطة الدين الا اذا كانت الانسانية تعود الى طفولتها الاولى • فان الدنيا زحفت وتغيرت ، وصار يلزم نبي جديد للانسانية الجديدة • يا صديقى الصغير ، لا تستغرب هذا الكلام الذى أقوله لك وللكاهن • فأننى تعودت أن أقول الحق ولو كان على نفسى وأعز شئ عندي أن الدين لم يقدر على اصلاح الفساد الاجتماعى ••• فنحن نطلب قوة عادلة تستوفى هذا الدين من الأقوياء للضعفاء ••• أما عندنا معشر الناس الذين ننظر الى المستقبل ونتطلع الى ماوراء الفضة والذهب فاننا ننتظر من العلم أن يقلب الانسانية التعيسة انسانية سعيدة ، ان اصلاح الأرض مسألة علمية لا مسألة دينية وأورشليم القديمة يجب أن تفسح مجالا لأورشليم الجديدة • فيا أيتها الأحلام الذهبية والأوهام الخيالية اتكونين يوما حقيقة مجسمة • يا أيتها الانسانية التعيسة أتبلغين يوما طور الكمّال هذا أم تبقيين الى الأبد فى اضطراب وبغض وفساد وحروب وشقاء كما أنت الآن • ويا أورشليم الجديدة أتصنعين يوما ما عجزت عنه أورشليم القديمة ••• هـذان طرفان لا اتفاق بينهما الا فى النهاية • أحدهما يمثل أورشليم القديمة والاخر يمثل «أورشليم الجديدة» (٥) •

ان الرمزية الدينية واضحة تماما فى الفصل المعنون « الموعظة على الجبل » • ومهما يكن الأمر فان انطون ينشد قلب رسالة المسيح الروحية ، كما هي متمثلة فى موعظته على الجبل ، رأسا على عقب • ومعنى ذلك ان غاية انطون علمنة المحبة المسيحية ، أو بمعنى آخر ، علمنة التسامح ، وانزاله الى الأرض لتحقيق الفردوس السماوى هنا وليس هناك • ان علمنة تعاليم المسيح ، يفصل الواقع الدنيوى ، بكل فساد الاجتماعى والسياسى ، عن المحبة الالهية السماوية بكل نقائها وقيمها المجردة ، نقول ان هذه العلمنة ليست الا نداء لتجسيد المثالية المسيحية • فليس فى الامكان أنسنة القيم المثالية لنمحية الا بممارستها فى الحياة اليومية وتهيتها لازالة الفساد الدنيوى وتحقيق المساواة والرضى فى هذا العالم ، هنا والآن •



وهذا بدوره يفضى الى طرح مفهوم انطون عن الاشتراكية . يقول انطون فى كتابه « فلسفة ابن رشد » : « ان الاشتراكية أو دين الانسانية بديل عن العقائد السماوية » . (٦) وفى هذه العبارة الاشتراكية مرادفة للدين ، ومع ذلك فان انطون يدعو الى العلمانية كشرط أساسى لتحقيق الاشتراكية . ومن هذه الوجهة فان لفظة « الدين » تعنى المبادئ الانسانية الأساسية الكاهنة فى الدين سواء كان دينا سماويا أو لم يكن . وهذه المبادئ نابعة من حب الانسانية والمساواة فى الحقوق بين البشر فى مجال العقائد الدينية . وفى رواية انطون مفهوم الاشتراكية مطروح على هيئة جماعة مثالية حيث المساواة المطلقة فى حق الناس فى التعايش السلمى بغض النظر عن الجنس أو العقيدة ، وفى العمل الجماعى الذى تسوده روح التسامح ، وبالأخص التسامح الدينى .

هذه الرؤية اليوتوبية للاشتراكية تستلزم التنوير كإرهاص لها . وهذا هو ما ينص عليه انجلز فى كتابه « الاشتراكية : اليوتوبية والعلمية » حيث يقول : « ان الاشتراكية العلمية فى صورتها النظرية إنما هى تطوير مع اتساق أدق للمبادئ التى أرساها فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر فى فرنسا . فقد استجاب ، هؤلاء الفلاسفة رواد الثورة ، الى العقل من حيث هو الحكم الوحيد لكل مايجرى فى الوجود ومن ثم تتأسس الدولة العقلانية ويتأسس المجتمع العقلانى (٧) » .

والآن ثمة سؤال :

كيف تتسق فكرة انجلز عن ضرورة فلسفة التنوير مع مفهوم انطون عن العلمانية ؟

ان فكرة انجلز عن الاشتراكية العلمية تنبع من مفهوم العلمانية فى تطور الحضارة الأوربية حيث يتحدد الوجود الانسانى بالزمان والتاريخ ومن ثم فان العصر العلمانى هو الذى يتميز بالاهتمام بالقضايا الواقعية من غير حاجة الى الاهابة بما فوق الطبيعة .

واشتراكية انطون المثالية تجاوز ما فوق الطبيعة وتدعو الى علاج واقعى للظلم الاجتماعى والاستغلال ، ومع ذلك فهى تدعو الى المحبة والى ( أبحاث )

الانسانية ، وهكذا يحيل انطون المسألة الديناميكية وأعنى بها التغير الاجتماعى الى مسألة استاتيكية مستندا فى هذه الاحالة الى مفاهيم يوتربوية .

ثم ان مثالية انطون تقصر التسامح على مجال العقيدة الدينية دون المجال السياسى . فكل مشكلته قبول الاديان لبعضها البعض . وكل ما يطلب إما تنحية الدين وإما اعتباره مسألة خاصة . وقواعد التسامح الدينى ، فى روايته « أورشليم الجديدة » ، مطروحة على لسان الراهب مشيل : « أننا لا نبحث يابنى ولا نجادل قطعيا فى أصل من أصول الدين ولا فى فرع من فروعه . فان الباحث بعقله فى الأديان لاثبات هذا الأصل أو ذاك الفرع كالباحث على صفحات الماء . ولذلك نحن نحترم كل أصل وكل فرع احتراما مطلقا ونسلم به . . . انه متى أريد طلب الخير والعبادة الحقيقية النقية فكل الطرق المؤدية إليها حسنة متى كان القلب مخلصا تقيا » ( ٨ ) .

وهكذا يتجاهل انطون أن الدين جزء من البنية القومية للمجتمع التى تؤثر فى الوعى السياسى والاجتماعى للجماهير ، وتستند الى النظام الاقتصادى والسياسى ، ومن ثم ليس فى الامكان تصور الدين على أنه وحدة قائمة بذاتها .

اذن ما السبب فى هذا المفهوم المثلالى للتسامح عند انطون ؟

الجواب قائم فى سوء الفهم ، فهم العلمانية على أنها مرادفة للعلمنة . ان العلمانية ، عند انطون ، لا تعنى سوى فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية . فى حين أن العلمانية تعنى أسلوب حياة يهيمن على جميع المجالات الاجتماعية ، ويخترق الحياة الباطنية والظاهرية للفرد . وأنطون يرفض اعتبار العلمانية أسلوبا للحياة ، ومع ذلك فهو يعادلها بالعلمنة التى هى مرحلة تالية للعلمانية . وهذه المفارقة هى السبب الذى دفع انطون الى قصر التسامح على المجال الدينى دون المجال السياسى وهو بذلك ، من حيث لا يدرى ، يروج للتعصب ، لأن حذف البعد السياسى للتسامح أو تفريره من محدثاته السياسى ، يفضى الى تعقيم الوعى بجذور التعصب . ذلك أن التعصب هو النتيجة الحتمية لغياب مثل هذا الوعى . وهكذا يفرز التسامح الدينى نقيضه ، لأن الاطار المرجعى عنده هو الصراع الدينى ، أو المجابهة بين عقيدتين أو أكثر . والسبيل

الوحيد الى تجنب هذا التعصب هو ادخال النسبية فى المعتقدات الدينية ، ولا يتم ذلك الا بادخال السياسة فى مفهوم التسامح . هذا بالاضافة الى ان سوء فهم انطون للعلمانية مردود الى سوء فهمه لمفهوم آخر هو الاشتراكية . فانطون يدعو الى الاشتراكية ومع ذلك فهو يستخدم لفظ « الاصلاح » ليدل به على التغير المطلوب للتخلص من الفساد الاجتماعى والسياسى . ثم ان الفارق بين الاشتراكية والاصلاحية فارق كفى . فالاصلاحية تعبير عن لبرالية القرن التاسع عشر حيث ينظر الى التغير الاجتماعى على انه عملية تطويرية تبرز من الوضع الراهن . والفضل فى ذلك مردود الى الشعار اللبرالى الخاص بتحرير العقل . أما الاشتراكية فهي تغيير جذرى لبنية المجتمع نابعة من الالتزام السياسى للعقل المتحرر ازاء الثورة الاجتماعية . فاذا كانت الاصلاحية تتبنى العلمانية كأسلوب للحياة فان الاشتراكية ، وبالأخص الاشتراكية العلمية ، لا تقنع بالعلمانية وانما بالعلمنة التى هى نهاية المطاف للعلمانية ويمكن تعريفها بأنها نظام اعتقادى الانسان فيه هو صانع وجوده ، بل هو معيار وجوده .

والآن ، اذا كان مفهوم انطون للتسامح مثاليا ، كيف يمكن قلبه رأسا على عقب ؟ أى كيف يمكن تحويله الى مفهوم مادى ؟

فى تقديرى أن الجواب يقوم فى تمثّل تطور الدولة من الحالة الدينية الى الحالة العلمانية . فهذا التطور يكشف عن العلاقة الحميمة بين الدين والسياسة ويدل على ان الدين مواكب لتطور الدولة . والخطوات العملية لتحقيق هذا التطور تكمن فى العلمانية ، وفى التنوير من حيث هو النتيجة الحتمية للعلمانية . ان العلمانية تتحقق بفضل الاصلاح الدينى ومقدمة ضرورية للتنوير من حيث هو اقرار لمسلطان العقل . والنتيجة الحتمية لهاتين المرحلتين هى تطعيم المطلق بالنسبية .

والسؤال الآن : ما هى الآثار المترتبة على المفهوم المثالى للتسامح عند انطون ؟

ان استبعاد السياسة من التسامح يفرز نقيض التسامح ، أى التعصب . وندلل على ذلك بظاهرة تاريخية فى العالم العربى نابعة من استبعاد فصل الدين

عن الدولة ، أى استبعاد التسامح بالمعنى الذى يقصده انطون • وقد أدى هذا التيار الى الرفض الكامل للحضارة الغربية بدعوى التعصب الدينى الذى كشف عن مكنونه الصراع الذى دار بين انطون والشيخ محمد عبده حيث أعلن عبده أن الفصل بين الدين والدولة ليس فقط أمرا غير مرغوب فيه وإنما هو أمر محال لأن الحاكم ينبغي أن ينتمى الى دين معين من شأنه أن يحدث تأثيرا فى سلوكه وأفعاله • وهكذا يدلل الواقع التاريخى بشكل حاسم على انتصار التعصب على التسامح •

## المراجع

- (١) فرح انطون ، «أورشليم الجديدة» ، الاسكندرية ، ١٩٠٤ .
- (٢) فرح انطون ، « فلسفة ابن رشد » ، الاسكندرية ، ١٩٠٣ ، ص٢٣ .
- (٣) نفس المرجع ، ص ١٠٢ .
- (٤) نفس المرجع ، ص ٤٥ .
- (٥) فرح انطون ، نفس المرجع ، ص ١٦٥ .
- (٦) فردريك انجلز ، « الاشتراكية اليوتوبية والعلمية » ، ١٩٧٥ .
- (٧) فرح انطون ، نفس المرجع ، ص ٥٨ .
- ص ٤٥ .
- (٨) فرح انطون ، «أورشليم الجديدة» ، ص ٩٩ .



## سمات الحوار الخاص بالتسامح

### فى تونس

#### رضا بوكرك ( تونس )

من الشائع أن التسامح يبرز فى المجتمعات التعددية ، أى مجتمعات ذات أنسقة قيم متعددة ومتناسقة من أجل الهيمنة على المجتمع برمته . ولهذا فإن التسامح ، بالضرورة ، كاشف عن صراعات اجتماعية عرقية أو دينية تتخذ من العنف وسيلة ، وتقع مغبته على النظام الاجتماعى برمته . ومن هنا فالتسامح بديل عن التعصب ، أى بديل عن العنف .

والعنف يطفو على سطح المجتمع التونسى مع أنه مجتمع يخلو من سمات المجتمعات التعددية ، إذ هو مجتمع متميز بالتجانس العرقى والدينى ، كما أنه متميز بـ « تحديث » متقدم عن أى تحديث حاصل فى البلدان العربية الأخرى .

والتناقضات الكامنة فيه تعبر عن نفسها ، على الصعيد السياسى ، فى شكل تنافس وصراع من أجل الوصول الى الحكم . والصراعات يمكن أن تتخذ مضمونا ثقافيا ، إذ هى مناسبة للمواجهة بين مشروعات متعارضة ، واختيارات متضاربة داخل النظام الاجتماعى . وليس لهذه الصراعات من سند عرقى أو دينى أو اجتماعى . فصراع مثل الصراع الدائر بين التقليديين والمحدثين ليس له من جذور فى المجتمعات الطائفية .

والمجتمع التونسى هو مجتمع الاغلبية : فالنخبة المستغربة والحاكمة ليست منعزلة عن الاطار الاسلامى وان كانت تدعو الى تحديث المجتمع . ثم هى مكونة من مسلمين علمانيين يقفون فى منتصف الطريق بين الاسلاميين الأصوليين والسلفيين والعلمانيين الراديكاليين . بيد أن هذا الموقف لم ينشأ عنه انقسام يفضى الى بزوغ أقليات ، والى بزوغ حوار يدور على التسامح .

ومن هنا تبدو مفارقة المظاهر التى حدثت فى صيف ١٩٨١ مطالبة بحرية الممارسات الدينية .

فهذه المظاهر لم تطالب فقط بحرية ممارسة عقيدة مباينة ،  
وانما طالبت أيضاً بحرية عدم ممارسة الطقوس الاسلامية وبالأخص الصوم .  
وكانت هذه المظاهر ، ضمنياً ، تتهم الآخر بالتعصب ، ولم يكن هذا الآخر هو  
الدولة وانما الحركة الأصولية .

وقد كشفت الحركة الأصولية ، فى السنوات الأخيرة ، عن سمومها اذ  
فرضت غلق المقاهى وعدم تقديم الخمر اثناء شهر رمضان . ولم تكن الدولة  
مستعدة فى الدخول فى صراع . بيد أن العلمانيين أو « المفكرين الأحرار »  
قد اعتبروا هذه الاجراءات علامة على ضعف الدولة . ولم تمض أيام الا وقد  
صدرت التعليمات بفتح المقاهى اثناء النهار .

ولم يمنع كل ذلك من حدوث مظاهر مضادة تطالب بالتسامح ، وتصدر  
بيانا موقعا من ٧٥٣ شخصا وهو عدد لا يستهان به .

وقد نشر هذا البيان فى صحف المعارضة فى شهر رمضان ، أى فى الشهر  
الذى ترقى فيه الحماية الدينية الى ذروتها .

ومن أجل فهم مسلك أصحاب البيان ازاء هذه الاجراءات الحكومية علينا  
ملاحظة أنهم لم يستعينوا بدستور آخر غير الدستور العربى والاسلامى حين  
يجدون أنفسهم امام حائزات للخمر . ففى رأيهم أن هذه الاجراءات قهرية ،  
اذ تعنى عند عامة الشعب أن الناس قد توقفت عن ممارسة الصوم .

وقد طالبت البيان بحق التباين ورفض أشكال القهر الجماعى ، ورفض  
مطلقية الايمان ، وامكان وجود بدائل فى اطار التجمع الوطنى .

بل ان البيان يطمح الى الأخذ بالتفرقة بين الحياة الخاصة والحياة  
العامة ، والى اعتبار الايمان من عدمه مسألة شخصية . وهذا يعنى الحق  
فى التمايز فى المسلك الاجتماعى ، ورفض مركزية القيم والقهر الاجتماعى .  
أضيف الى ذلك كله أن التسامح لا ينحصر معناه فى الاتجاه من المركز الى  
المحيط ، بل يمتد الى امكان وجود أقطاب متباينة فى المجتمع ، وتقبل امكان  
استقلالية التميز الفردى . والبيان ، فى نهاية المطاف ، يساوى بين العقيدة



الدينية والمقدس ، وبين الفكر الفلسفى والعلمانية • ومن ثم فإن البيان يدعو الى عدم تحكم المقدس الدينى فى المجتمع •

والبيان مكتوب باللغة الفرنسية ، اذ هو متأثر بالمجتمع العلمانى المتحقق فى الغرب • بيد أن البيان ينطوى على مسحة درامية أو مسرحية ، اذ هو ينشد اثارة الخصم بمماحكته ، ولعبته فى ذلك نظرية التسامح • بيد أن لعبك مع الآخر يستلزم التمايز عنه ، والانتصار عليه يستلزم جذبك الى أرضك وهذا يعنى ، ضمناً ، الرغبة فى اقرار التمايز والخصوصية • وأصحاب البيان يعلمون أنهم اقلية ، ولكنهم يبادرون الى مواجهة يتفقون فيها استناداً الى قيم التسامح •

والبيان ، كذلك ، مضمم على الاحتفاظ بمكتسبات التحديث ، ومشروعية الاختيار العلمانى ، بل انه مضمم على معايشة التحديث • ولا يخفى أصحاب البيان التزامهم السياسى بالدولة •

والأضل الاجتماعى لأصحاب البيان ليس موضع دهشة • اذ هم يترغون من الطبقة المتوسطة المتحضرة والمستغربة الى حد ما • ومن هذه الزاوية هم يمثلون الانتلجنسيا التونسية الجديدة • وليس لدينا احصاء يكشف لنا عن هوية هذه الانتلجنسيا من حيث العمر والجنس ، ولكننا نستطيع القول أن الغالبية من الشباب ، وأن الجنس اللطيف ليس غائباً •

ومن المفيد معرفة ردود الفعل التى أحدثها البيان ، اذ هى ، فى جملتها ، عبارة عن حوار نحاول تقييمه وردود الفعل متباينة •

فثمة اتجاه يرفض البيان بدعوى أنه ناسف لتراثنا ، ويتخذ اسلوب السخرية فى التعبير عن هذا الرفض • فقد صور أصحاب البيان على أنهم مستغربون ومقلدون للحضارة الغربية •

وثمة اتجاه آخر ينبع من الأصوليين ويقلب الحوار رأساً على عقب • فهم يرون أن المتعصبين ليسوا الأصوليين ، وإنما هى الدولة التى تتخذ اجراءات تعصبية ازاء المؤمنين حين تفرض عليهم من أعلى اصلاحات تحديثية ، وتأتى

بعد ذلك الحجة الديمقراطية التي تدعو الأغلبية الى التكيف مع الاقلية ،  
« وليس فى الامكان مطالبة الجماهير المؤمنة بتنازلات بدعوى الحصرية  
والتسامح » .

أما الاتجاه الثالث فسياسى الطابع ، يبرز الجانب الايجابى من الحوار  
اذ يزيل الأسطورة مما هو مقدس ، ولكنه فى نفس الوقت يلفت الانتباه الى  
المنغصات التكتيكية فى الحوار .

« ان التحدي والاثارة ، فى دول الاسلام ، ينطويان على مغامرة فى  
مضاعفة التعصب فى شهر رمضان حيث يعانى الصائم من حرمانات مؤلمة »

ان رؤية المسؤولين ، فى الدولة التونسية للعالم الاسلامى ، هى على النحو  
التالى : ان التعصب أمر واقع . وكامن ، وليس من المرغوب اثارته خشية  
انفجاره .

وتمعة رؤية غربية تكشف ، بأسلوب جذاب ، عن سمات الحوار الدائر على  
التسامح فى تونس فتزسد صورا متباينة عن الآخر وعن الذات ، هذا مع  
ملاحظة ان الآخر ، هنا ، ليس هو الأجنبى ، وإنما هو المواطن .

ان مفهوم التسامح يكشف عن صراعات بين الثقافات المتباينة ، وعن رؤى  
للاواقع متناقضة . ولكنه يكشف ، فى نفس الوقت ، عن عجز فى القدرة  
على ضبط هذه الصراعات والتحكم فيها .

ثم ان مفهوم التسامح ، فى البيئة التونسية ، يكشف عن مدى الانشقاق  
وسوء الفهم القائم بين المواطنين .

ومن هنا تثار عدة أسئلة :

هل الحوار الخاص بالتسامح حقيقة واقعة من الوجهة السوسولوجية؟  
أو بمعنى آخر ، هل ينبئ هذا الحوار عن حركات اجتماعية علمانية أو  
لاعلمانية ؟

هل المجتمع التونسي متجه الى مواجهة بين الأصوليين والعلمانيين ؟

ما هو دور الدولة فى هذا المجال ؟

هل هو دور تعسفى ، أم هو كاشف لقوى معينة وفعالة فى النظام الاجتماعى ؟

هل الحوار حيوى بالنسبة للمجتمع التونسى ، أم أنه حوار يفسح الطريق ، مستقبلا ، لحوار آخر عن الديمقراطية ؟

$$Q_{\alpha} = \frac{1}{2} \left( \frac{1}{2} \frac{d^2 Q}{d\alpha^2} \right)$$

$$\frac{1}{2} \frac{d^2 Q}{d\alpha^2} = \frac{1}{2} \frac{d^2 Q}{d\alpha^2} \frac{1}{2} \frac{d^2 Q}{d\alpha^2}$$

## صور الأبنية الطائفية والصراع في لبنان ( ١٩٧٠ - ١٩٨٠ )

سليم نصر ( لبنان )

ان التكوين الاجتماعى اللبناني محكوم بالنظام الرأسمالى العالمى وبالشرق العربى . ثم هو مقسم الى قطاعات اجتماعية اقتصادية مترتب بعضها على بعض ، متسقة مع أساليب معينة للانتاج ، ومؤسسات ، ودخول ، وتقسيمات اقليمية ، ودرجات من الانفتاح والانغلاق ، غير متكافئة ولكنها متداخلة . والقطاع الرأسمالى المحيط بلبنان يتحكم فى التكوين الاجتماعى على حساب القطاعات الأخرى من شعبية وطبقات متوسطة لبنانية (١) .

بيد أن التكوين الاجتماعى اللبناني يمكن تحليله من زاوية أخرى لا تقل أهمية عن الزاوية السابقة ، لأن هذه الزاوية تتخلل المستويات المتباينة للتنظيم الاجتماعى والممارسة الاجتماعية ، ونعنى بذلك التكوينات الطائفية المتباينة المتعايشة سلميا ومتداخلة نسبيا فى نسيج المجتمع اللبناني . وفى حسدود علمى فان الطوائف اللبنانية لم تكن موضع دراسة سوسيولوجية علمية ومقارنة . نعم ، ثمة أبحاث جزئية شتى ، ووثائق تسجل جانبا من التاريخ ، والثقافة والبيئة ، والسكان ، الخاصة بطائفة من الطوائف أو بقطاع من طائفة معينة . وثمة أبحاث ذات طابع دفاعى أو أشكالى تكشف عن الطابع الايديولوجى للطوائف المتنازعة وعن تصور هذه الطوائف لذاتها وللآخرين ، وعلاقتها بالماضى ، وبالمجال الاجتماعى الذى تخلفه الطوائف وتتصارع فى داخله .

وفى تقديرى أنه من المفيد ، فى اطار سوسيولوجيا الصراع اللبناني ، تقديم تحليل موجز للمجال الثقافى والايديولوجى كما هو متصور لدى الطوائف فى أبحاث المثقفين اللبنانيين فى السنوات العشر الأخيرة . والغاية من هذا البحث ليس تقديم مفصل لمجال الحوار بين هؤلاء المثقفين ، ولكن مجرد محاولة لبیان كيفية صياغة هذا المجال ، ونوعية المواقف الرئيسية الفكرية والايديولوجية المتصارعة . وفى تقديرى أنه فى أى صراع بين جماعات

اجتماعية ( طوائف ، طبقات ، أجناس ) فإن الصورة التى تقدمها كل جماعة عن المجال الاجتماعى وتحاول أن تفرضها ، انما تشكل خاصية أساسية لآى تناول سوسيولوجى للصراع وأبعاده المتعددة .

السؤال اذن : ما هى الاتجاهات الشاملة الرئيسية للمواقف المتباينة التى تقدمها كل طائفة عن تصورها للبناء الطائفى . وتحليلنا للنصوص التى جمعناها والمثلة للفترة بين ١٩٧٠ ، ١٩٨٠ قد كشف عن أربعة اتجاهات رئيسية :

( ١ ) اتجاه « اقتصادى » يرى أن الطوائف « بقايا ماض » من أبنية اجتماعية سابقة على النظام الرأسمالى ، أو هى واقع يقع فى البناء الفوقى ، أو بالأدق واقع ايديولوجى . واستمرار هذه الظاهرة العارضة فى المؤسسات القديمة والرجعية ( قوانين الانتخاب وقوانين الأحوال الشخصية ) انما هو كذلك بفضل ما يؤديه من فائدة للطبقة الحاكمة ( أو الإمبريالية أو الاستعمار ) للتمييز بين الشعب وتدعيم سيطرة الطبقة وما تنطوى عليه من مصالح . والطائفية مجرد « قناع » أو حجاب مشوه لتعظيم التناقضات الحقيقية والصراعات بين الطبقات . ومن ثم فإن الحركات الطائفية ليست الا تحريفا للحركات الاجتماعية بفضل قوة الطبقة المسيطرة والايديولوجيا المسيطرة أو بفضل قوة القيادات التقليدية والدينية .

بيد أن تطور الصراع الطبقي وما يلزمه من تكثيف الصراع الايديولوجى من شأنه أن « يسقط القناع » ويشل فاعلية استراتيجية العدو فى داخل البلاد وخارجها ، ويوحد الشعب حول مصالحه الحقيقية الأساسية . ويستثمر هذا التحليل المثقفون الليبراليون وبعض الماركسيين ذوى الرؤية التطورية لمستقبل المجتمع اللبنانى ، إذ أن من شأن مفهوم الطوائف والايديولوجيات الطائفية أن يتحلل فى نهاية المرحلة الانتقالية الى الرأسمالية والى التحديث ، لأنه بفضل تطور التناقضات الموضوعية والصراعات الاجتماعية السياسية فإن « البناء الفوقى » الثقافى السياسى يتكيف مع الأساس الاقتصادى للرأسمالية (٢) .

( ب ) اتجاه كلاسيكى ، ( الطوائف - طبقات ) . وقد نشأ هذا الاتجاه عندما وضع أن فاعلية الطوائف والحركات الطائفية قد عارضت الاتجاه

الاقتضابى الذى يرد الطوائف وحركاتها الى مجرد « بقايا ماض » ويحددها فى « البناء الفوقى » . وقد حاول الاتجاه « الكلاسيكى » ، لايجاد نوع من التوازن ، أن ينظر الى ظاهرة الطائفية على أنها نتوء ، وعلى أن العلاقات الاجتماعية للطبقات فى المجتمع اللبنانى ، هى المسألة المحورية .

ونظرية « الطوائف - طبقات » هى التعبير الايديولوجى عن الاتجاه الكلاسيكى . وهى نظرية تتضمن الصراع الاجتماعى والصراع السياسى . فثمة « طوائف - طبقات » ثورية بسبب استبعادها السياسى ، وحرمانها الاقتصادى ، وهامشيتها الاجتماعية ( الشيعة وأحيانا المسلمون عامة ) . وثمة « طوائف - طبقات » مرتبطة بالنظام الاجتماعى بسبب تميزها الاقتصادى والثقافى ( المارون ) ويرد هذا الاتجاه ظاهرة استمرار الانتماء والتضامن الطائفى الى التوزيع غير المتكافئ للتكوينات الطائفية فى علاقتها بالسلطة السياسية ، وما تؤديه من تقسيمات ادارية ومالية وثقافية واقتصادية .

ان الارتباط غير المتكافئ بجهاز الدولة بين القيادات الموجهة لكل طائفة ينعكس بدوره على الطبقات الاجتماعية فى الطوائف فاما أن تكون فى وضع متميز أو مستبعدة نسبيا . فمثلا العمال المارونيون أكثر تميزا من العمال الشيعيين ، والطبقات المسيحية الوسطى أكثر تميزا من الطبقات الاسلامية الوسطى ، والقطاع المسيحى أكثر تميزا من القطاع الاسلامى . ومن هنا تأتى الغلبة للتضامن الطائفى حول قيادتها على التضامن الطبقي فى الطوائف ومن هنا أيضا تتقرر هذه الحقيقة وهى أن الصراع الطبقي فى لبنان يخترق الصراع بين الطوائف وهذا مماثل للصراع بين حركة التحرر الوطنى العربى وقوى القهر الغربية . وأساس هذا الصراع هو تصفية التمايز الطائفى وذلك بتغيير النظام السياسى اللبنانى من حيث أنه الاداة الرئيسية لافراز هذا التمايز .

( ح ) الاتجاه « الثقافى » . يرى أن الطوائف مجرد كيانات اجتماعية تاريخية متميزة تدور على نماذج ثقافية متباينة منها ما هو دينى ( اسلام - مسيحية ) ، حضارى ( عرب بحر متوسط / غربى ) ، لغوى ( ثنائية اللسان العربى الفرنسى ) ، بيئى ( سكان الجبل وسكان السهول ) . وهذه الطوائف ، فى تعايشها السلمى ، تتباين فيما بينها بفضل ما لديها من نسق قيم واتجاهات

تنعكس على العقلية، والأسلوب الأسرى والاجتماعى، وأسلوب الحياة اليومية، وإيقاع الحياة الفكرية، والتعبير الفنى، والاتجاهات السياسية . ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن الانتماء الطائفى وليس أى متغير آخر هو الذى يحدد السلوك، وأن هذا الانتماء، بفضل عملية التطبيع والاجهزة الثقافية المتباينة، هو الأساس الاجتماعى الثقافى لكل طائفة .

ومن هذا المنطلق فإن التباينات الاجتماعية الاقتصادية الخاصة بكل طائفة على حدة، وكذلك الشروط الاجتماعية المتشابهة للمجماعات التى تنتمى الى طوائف متباينة ( فلاحون فقراء، عمال الصناعة، طبقات وسطى ) ليس لها سوى تأثير ضعيف على السلوك الجمعى الذى يميز الجماعة الطائفية .

بيد أن هذا الاتجاه يرى أن الثقافات الطائفية فى طريقها الى التلاقى بتأثير التكامل الاقتصادى وتكثيف التبادل، والحراك الاجتماعى الجغرافى، والتعليم المختلط وذوبان الايديولوجيات فى ايديولوجيا واحدة مسيطرة تدور على الديمقراطية ذات الصبغة الطائفية .

وهذه العملية التأليفية الصاعدة، من حيث هى افران من اللبرالية والرخاء والتعايش السلمى، هى فى طريقها الى تكوين نمط عرقى « لبنانى »، أو شخصية موحدة لكل الطوائف . وتدعيم هذه الشخصية لازم لاي مشروع ينشد تأسيس « أمة » لبنانية ودولة حديثة تتجاوز الانقسامات الطائفية التقليدية. والقوى الهامشية الداخلية والخارجية . ان تجاوز الطائفية يستلزم تغيير الذهنية ( عن طريق المدرسة ووسائل الاعلام والتعليم المدنى ) وليس بتغيير المؤسسات .

ومن هنا مغزى العبارة العربية الاتية . « الطائفية فى النفوس لا فى النصوص » . وهكذا يدعو هذا الاتجاه الى التحديث الثقافى للمواقع الطائفية .

( د ) اتجاه « عرقى » . نشأ هذا الاتجاه عندما تخلف الاتجاه السابق عن بلورة التأليف الثقافى، بل عندما تطوّر الصراع الطبقي والصراع السياسى، وتدعمت الهوية الطائفية، وأصبح الحراك الطائفى هو الشكل المسيطر على العمل الجمعى فى لبنان فى نهاية الستينيات وبداية السبعينيات .



والاتجاه العرقي يقلب الاتجاه الثقافي رأسا على عقب ، ويفتت جملة من الأساطير لازمت استقلال لبنان منذ عام ١٩٤٣ وكانت مكونة للايديولوجيا الرسمية للطبقة السياسية منذ ذلك الزمان : أسطورة الوحدة الوطنية ، وأسطورة الشعب اللبناني المتجانس ، والتكامل التقدمي السياسى والاجتماعى الثقافى . وقد دلل هذا الاتجاه على فشل هذه الايديولوجيا الرسمية ، وعجزها عن مواجهة تمزق المجتمع اللبناني . ومن ثم دعا الى ضرورة النظر الى الطوائف اللبنانية على أنها طوائف عرقية تتميز تميزا جذريا بفضل تاريخها ، وأسلوب حياتها ، ونسق قيمها ، وتراثها الشعبى وتقاليدها الاجتماعية والفنية ، وتنظيمها الاجتماعى ، وتصورها للسلطة .

ان الاتجاه العنصرى يحاول التدليل على راديكالية الانقسام فى لبنان وذلك بتحليل التناقض فى المضمون بين الأنسقة الرمزية التى ينتمى كل منها الى « عرق » معين . وهذه التناقضات أو هذه الانقسامات الحادة تكمن فى مفهوم الله ، والعلاقة مع الله ، ومفهوم الانسان ، وبالأخص مفهوم الحرية الانسانية ، ومفهوم علاقات التبادل ، ومفهوم الوطن ، والأمة والدولة ، ودور المرأة ، والوظائف الجنسية ، ونسق المحرمات .

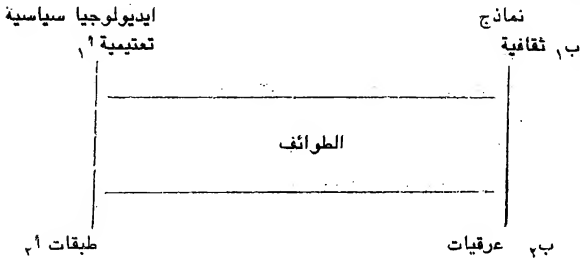
ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن هذه الأنسقة الرمزية المتباينة التى تشير الى تقاليد دينية ثقافية وخبرات اجتماعية تاريخية متباينة انما تكشف عن أصالة العرق فى لبنان ، وعن تجاوز للمحاولات التليفقية والاقتصادية . ومن ثم فهو يعارض بشدة السياسة الرسمية الخاصة بالوحدة أو التكامل المصطنع ، أو الاتجاه الكلاسيكى المتمثل لايدولوجيا الطوائف الاسلامية ، ويدعو الى الإبقاء على الطوائف اللبنانية وذلك بتأسيس دولة فدرالية تشتمل على أقاليم مستقلة اداريا وثقافيا ، وتسمح « للعرقيات » المتباينة بممارسة خصائصها فى اطار تنمية سوق اقتصادية مشتركة (٥) .

تلك هى الاتجاهات الأربعة الكبرى التى تناولت المسألة الطائفية فى سنوات ما قبل حرب ١٩٧٣ وبعدها .

وهنا يجدر بنا أن نستخلص الأبنية التى أفرزها الحوار بين هذه الاتجاهات الأربعة :

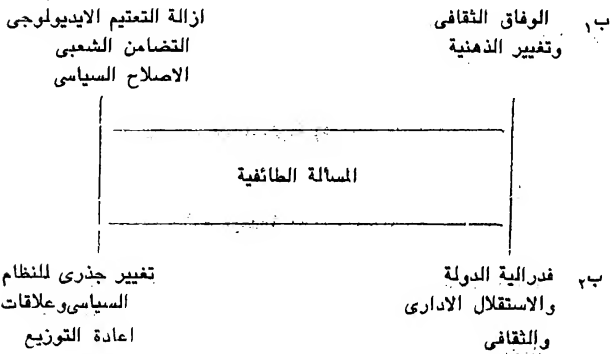
( أبحاث )

البناء الأول يدور على تحديد هوية المسألة الطائفية ، وهى على النحو  
التالى :



ان الواقع الطائفي ، فى هذا المستوى ، يرد حيناً الى المستوى الرمزي /  
الايديولوجى ( ١ ، ب ) ، وحيناً آخر الى جماعات حقيقية ، وشخصيات  
اجتماعية معينة سواء فى اطار العلاقة بين الطبقات ، او فى اطار عرقيات  
مستقلة ( ١ ، ب ) .  
واللفظ المستخدم فى المستوى الأول هو « الطائفية » ، وفى المستوى  
الثانى « الطوائف » .

البناء الثانى يدور على التنبؤ بالاتجاهات والغاية المنشودة من اثاره  
المسألة الطائفية .



وفى هذا المستوى فإن حل المسألة الطائفية يكمن مستقبلا فى اطار التغيير الثقافى والايديولوجى ( ١٩ ، ب ) أو فى اطار تغيير الهيمنة السياسية أو تنظيم الدولة ( ٢١ ، ب ) .

وإذا كان المطلوب تحديد الانتماءات الهامة السياسية والايديولوجية والطائفية بالنسبة الى الذين يصوغونها فبيانه فى الشكل القالى :

| مسيحيون<br>يمينيون | مسلمون<br>يساريون |          |
|--------------------|-------------------|----------|
| ب ١                | ب ١               | لبرالى   |
| ب ٢                | ب ٢               | راديكالى |

أن رؤية اللبراليين ، سواء اليساريين أو اليمينيين ، المسلمين أو المسيحيين ، تحدد المسألة الطائفية فى اطار الماضى أو فى المستوى الرمزى .

أما رؤية الراديكاليين ، سواء اليساريين أو اليمينيين ، المسلمين أو المسيحيين ، فتحدد المسألة الطائفية فى اطار المستقبل أو فى المستوى السياسى أو فى العنف . وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن الرؤية الاسلامية أو اليسارية سواء لبرالية أو راديكالية تتصور المسألة الطائفية على أنها عقبة أمام التقدم والمساواة والتغيير وليس كواقع معاصر مصطنع أو علاقات بين قوى .

وعلى الضد من ذلك فإن الرؤية المسيحية أو اليمينية ، سواء لبرالية أو راديكالية ، تحدد المسألة الطائفية فى المستوى الاجتماعى الثقافى وكشرط لديمقراطية تعددية تحترم الحريات والتباينات ، وفى أنها واقع قديم محفور فى التاريخ الاجتماعى والثقافى المتميز للبنان .

وهكذا نرى أن المواقف تتجمع أو تتعارض استنادا الى محور معين . ولكن ينبغي ملاحظة أن تحديد الرؤية فى اطار مسيحى/مسلم إنما هى مسألة تقريبية ، ذلك أن ثمة مسيحيين يتبنون الرؤية اليسارية الراديكالية أو اللبرالية،

وثمة مسلمون يتبنون الرؤية اليمينية الراديكالية أو اللبرالية ولكن مع فرق فى الصياغة • كما أنه ينبغي أخيراً ملاحظة أن ثمة انتقالاً ، فى السنوات العشر الأخيرة ، من الرؤية اللبرالية ( أ ، ب ) الى الرؤية الراديكالية ( أ ، ب ) ، بفضل تكثيف الصراع الاجتماعى - السياسى وبزوغ أزمة فى النظام اللبنانى ، وبفضل تفوق أيديولوجيا البتر على أيديولوجيا الوفاق •

وختاماً ، فإن هذا التحليل الموجز لصورة البناء الطائفى اللبنانى مفيد لبيان أهمية سوسيولوجيا المعرفة وبالأخص أهمية تحليل الحوار التاريخى العينى ، فى تناول أفضل لمسألة الصراع السياسى والاجتماعى ، وفى المساعدة على تجاوزها • انه ينبغي فتح الطريق أمام جدل جدى وتناول علمى لمسألة الطائفية والعلاقات بين الطوائف فى لبنان •

## تنبيهات

١ - نقترح قراءة الكتاب التالى لمعرفة الطبقات الاجتماعية فى لبنان :

C. DUBAR et S. NASR, **Les classes sociales au Liban**, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, Paris 1976  
et son édition arabe :

سليم نصر وكلود دوبار ، « الطبقات الاجتماعية فى لبنان »  
مؤسسة الابحاث العربية - بيروت ١٩٨١ •

٢ - من أصحاب هذا الاتجاه :

١ - الماركسيون

• كشلى ( م ) ، « حول النظام الرأسمالى واليسار فى لبنان »  
دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٨ •

• خليل ( خ أ ) ، « لبنان يسارا »  
دار الفارابى - بيروت ١٩٧٢ •

• شاهين ( م ) ، « الرأسمالية اللبنانية وفدرالية الطوائف »  
منشورات الحزب التقدمى الاشتراكى - بيروت ١٩٧٣ •

• عامل ( م ) ، « بحث فى أسباب الحرب الأهلية فى لبنان »  
دار الفارابى - بيروت ١٩٧٩ •

ب البراليون

— RIZK (Ch.) : **Le régime politique libanais**  
Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1966.

• مغيزل ( ج ) ، « العروبة والعلمانية »  
دار النهار - بيروت ١٩٨٠ •

٣ - من أصحاب هذا الاتجاه :

• تقي الدين ( س ) ، « التطور التاريخى للمشكلة اللبنانية »  
دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٧٧ •

- الصلح ( م ) ، « المارونية السياسية - سيرة ذاتية » ،  
مركز السفير للمعلومات - بيروت ١٩٧٨ .

جابر ( خ ) ، « السلطة والتوازن في لبنان » ،  
شؤون فلسطينية ، عدد ٥١/٥٠ .

٤ - من أصحاب هذا الاتجاه :

ABOU (S.), "Le bilinguisme arabe-français au Liban",  
P.U.F., Paris 1962.

CHAMOUN (M.), "Psychologie de l'éthnotype libanais", in  
Travaux et Jours No. 30 janvier-mars 1969.

SALEM (J.), "Le peuple libanais — Essai d'anthropologie"  
Librairie Samir — Beyrouth, 1968.

BOULOS (J.), "Les racines du nationalisme libanais", in  
"Dimensions du nationalisme libanais", (ouvrage collectif),  
Université du Saint-Esprit, Kaslik, 1970.

SALEM (E.), "Modernization without Revolution : Lebanon's Experience", Indiana University Press, 1973.

٥ - من أصحاب هذا الاتجاه :

MOUHANNES (J.), "Les éléments structuraux de la personnalité libanaise", Université du Saint-Esprit, Kaslik, 1973.

فارس ( و ) ، « التعددية في لبنان » ،  
مركز بحوث الكسليك ، ١٩٧٩ .

ناجي ( أ ) ، « شرعة من أجل ميثاق وطني جديد » ،  
بيروت ١٩٧٩ .

## التسامح : هل هو مفهوم محايد ؟

على أوامليل ( المغرب )

لا اتوخى من هذا المقال القيام بتحليل مفاهيمي معين ، وإنما احرص على التذكير بالسياق التاريخي الذي رافق تشكل هذا المفهوم ، وتأثير ذلك فى تحديد مدلولات التسامح تحدييدات مغايرة لما نجده فى نسق ثقافى آخر ، ومن ثم فانه خارج الظرفية المحيطة بالمفهوم تنتفى اجرائيته .

لقد ترجمت لفظة Tolérance الى العربية بـ « تسامح »  
فكيف تكون هذه الترجمة ممكنة ؟

والمسألة لا تتعلق بالجانب القاموسى ، أى مرادفة كلمة لأخرى ، وإنما تتعلق بموضوع اللفظة ذاتها ، بمعنى : هل يمكن الحصول على تكافؤ دلالى خارج حقل ثقافى معين ؟

قد يعترض البعض بأننا ونحن ننتقل من مسألة ترجمة ، أى مدى صحة المقابل العربى للأصل الأجنبى ، نكون قد قبلنا مسبقا بالخضوع لمركز دلالى نسلم بأولويته ونعبره المصدر فى كل عملية للقياس والمقارنة ، فنعده المنتج الاصلى للمعنى . لهذا الاعتراض وجاهته ، لكن الذى نحاول القيام به هنا يختلف عن ذلك : فلن نعتبر أننا أمام مفهوم واحد : ( توليرانس / تسامح ) ، له معنى واحد يتردد بين الأصل والترجمة ، بل نعتبر اننسا أمام مفهومين مختلفين بحكم ظرفية النشأة والفعالية لكل منهما . وفى هذه الحال ، لن تكون « توليرانس » هى « تسامح » لا أستنادا الى مقياس قاموسى ، بل بسبب اختلاف تداول كل منهما داخل ظرفية مغايرة .

ان مفهوم « تسامح » هو وليد حركة الاصـلاح الدينى الأوروبى ، وقد نشأ ليعبر عن تغير فى الذهنية ناتج عن علاقة جديدة ، هى علاقة الاعتراف المتبادل بين القوى التى استمرت تتصارع طوال القرن السادس عشر ، أى خلال الحروب الدينية الأوروبية . لقد حدث انشقاق داخل الدين الواحد ،

ثم وقع تجاوزه عن طريق الاعتراف بالحق فى الاختلاف فى الاعتقاد ، ثم فى حرية التفكير بوجه عام •

واهتم الفكر الاصلاحى الاسلامى الحديث أيضا بقضية التسامح ، لكن من منطلق مختلف تماما كما سنرى • وعند المقارنة بين الاصلاحين الدينى الأوروبى ، والسلفى المحدث ، يمكن استخراج أوجه تشابه بينهما • فى الإصلاح الدينى الأوروبى ، كما فى الإصلاح السلفى المحدث ، نجد هذه النقطة المشتركة : العودة إلى مصدر كتابى أساسى • كلا الاصلاحين يعود الى كتاب مقدس للاسترشاد به وحده ، مباشرة • معنى ذلك ، نبذ كل الوسائط التى تقوم دون التعامل المباشر مع النص المقدس الأصيل • وهذا يعنى بعبارة أخرى : تخطى « التفسير » بالمعنى الواسع للتفسير : أى كل ما ينتصب كتوسط يقرم مقام الأصل ، ويفرض على الفكر أن يبقى فى مستوى الوسائط ولا يرتفع الى مستوى النص الأصيل • ينبغى إذن ، على فكر الاصلاحين معا ، تجاوز المذاهب والفرق ، واتخاذ موقع يكون فى مستوى النص - الأصل ، بدعى أنه هو وحده القادر على مواجهة التغير وتدييره •

ويستطيع من يشاء أن يعثر على عنصر تشابه آخر بين الاصلاح الدينى الأوروبى والاصلاح الاسلامى الحديث : وهو أن كليهما استهدف محاربة عدو واحد : « الشعوذة » • من وجهة نظر أصحاب الاصلاحين المسيحى والاسلامى فان محاربة الشعوذة تعنى تطهير العقيدة ، أو رفعها الى مستوى ذهنية قد تطورت • بيد أن شن الحرب على « الشعوذة » كان يهدف ، فى حقيقته ، الى تقويض السلطة الروحية التقليدية ، وزحزحة نظامها ، وفك قبضتها على الجمهور ، هذا الجمهور الذى أصبح الآن مدعوا الى تحويل ولائه القديم الى اتباع السلطة الروحية الجديدة التى قامت لتتصدر النطق باسم الأمر المقدس ، بدعى انها العارف الحقيقى بمقاصده •

الا أنه لا ينبغى الانسياق وراء أوجه « التشابه » بين اصلاحي أصحاب مذهب الاحتجاج الأوروبى واصلاح السلفيين المحدثين ، فلن نصل الى مرادفة حقيقية بينهما ••• ذلك ان نظام القداسة ( أو الدين ) الذى يميل اليه كل منهما مختلف • ويمكن أن نحدد مصدر اختلافهما فى أمرين : الظرفية التاريخية لكل منهما ، والوظيفة التى نشأ ليقوم بها •



فحركة الإصلاح الدينى فى أوروبا ارتبطت أساسا بصراعات داخلية بين قوى اجتماعية معينة • صحيح أن حركة الإصلاح هذه أوقدت نزاعات وحروباً بين دول أوروبية أيضاً ، وتدخلات أجنبية لنصرة هذا المذهب أو ذاك • إلا أن النزاع كان أساسا بين قوى اجتماعية داخلية انعكس - على مستوى الرمز - فى تباين تصورهما لما هو مقدس •

أما بالنسبة الى العالم الاسلامى منذ وقوعه تحت هيمنة الغرب الحديث فنحن نجد وضعاً مغايراً تماماً ، نحن هنا أمام مجتمعات واقعة تحت الضغط الأجنبى ، ومقاومة تتخذ شعاراً لها انقاذ الهوية الجماعية ، ويكون المطلوب من الدين أن يؤدى دوراً أساسياً فى المقاومة وحفظ الهوية ، وهو دور مزدوج ، فالدين يلجأ إليه بدعوى أنه ضامن للهوية الجماعية ، وهو ، من جهة ثانية ، يفرض نفسه ، كمعيار ينبغى أن يقاس به ما يضطر اليه المجتمع المهدد من تغيير واصلاح •

هذا الدور المزدوج للدين هو ما يطلبه منه دعاة الإصلاح الاسلامى المحدثون •

واذن ، ففى المجتمع الواقع تحت الضغط الاستعمارى ، حيث يحدث رد فعل مزدوج دفاعى واصلاحى ، فان الوعي الدينى لا يعرف تناقضاً حقيقياً مادام لا يحمل على نحو واضح وعميق آثار التناقضات الداخلية بين طبقات المجتمع الواحد وعليه فالدين فى مثل هذا المجتمع الواقع تحت الضغط الاستعمارى سيعرف طريقاً آخر للإصلاح غير الذى عرفته مثلاً البلاد الأوروبية ابان حركة الإصلاح الدينى ، أى لن يمر الإصلاح عبر مسلسل الانشقاق ثم الاعتراف بالاختلاف •

ففى أوروبا • وبعد قرن من الحروب الدينية ، والاضطهاد الطائفى الدينى ، حصل الاعتراف بالحق فى الاختلاف الدينى ، أقرته مراسيم ، وقوانين ، ودساتير • وقد قام بالدفاع عن مبدأ « التسامح » كقيمة أساسية ، مؤسسو الفكر الليبرالى وأصبح لأفكارهم الجديدة حقاً فى الوجود •

أوردت هذا المقال لأبين فقط أن مبدأ ليبراليا كمبدأ « التسامح » تتغير

دلالتة ، بل قيمته حين يخرج عن سياقه الأصلي المذكور .

والتاريخ الحديث للبلاد العربية يبين كيف أن القوى الاستعمارية استعملت منذ بدايات تدخلها . شعارات ليبرالية مثل شعار « التسامح » و « الحرية الدينية » لتمكين تغلغلها . وكان لهذه القوى الأجنبية ( التي تمثلت إبان التدخل الاستعماري في البلدان العربية والإسلامية في القرن الماضي في قوى ثلاث أساسا : انكلترا وفرنسا وروسيا ) هدف «مزدوج : كسر الروابط المعهود بين مختلف الطوائف الدينية والثقافية ، وتفكيك الوحدة السياسية للمجموعة العثمانية ، وبالطبع فلم يكن - من وجهة نظر اسلامية - من معنى آخر لشعار « التسامح » المطالب به من الخارج سوى أنه فخ ينصب للإيقاع بتوازن داخلي .

طبعاً ، عرفت الحركة الوطنية العربية ( خاصة في البلدان التي توجد بها أقليات غير مسلمة ) أحزابا حرصت على أن تؤسس عملها السياسي على مبدأ الوحدة الوطنية، فحصرت المسألة الدينية في حدود الوجدان الفردي وفي اطار قانون الأحوال الشخصية . بيد أن فشل هذه الأحزاب في ترسيخ سياسة علمانية ، خاصة حين تصل الى الحكم ، أكد استمرار دور الدين مرجعاً للخطاب السياسي في البلاد العربية .

إن التسامح يعني قبول الاختلاف ، ماعدا في مجتمع مهدد من خارج . آنذاك يعني الاختلاف ، في نظر أهل هذا المجتمع ، تشتتتهم ، مما يجعلهم يعطون الأسبقية لكل مامن شأنه أن يحقق الوحدة ، وهكذا تعطى لقيم التلاحم بين الأفراد والطوائف والطبقات المكانية الأولى ، ويكبت أو يحارب كل مايمكن اعتباره عنصر اختلاف . إن هذه الظاهرة لا تتجلى فقط عندما تكون الأمة في حالة حصار ، وإنما أيضا في فترة تشكلها .

ولنضرب مثلا بتشكيل « الأمة » الإسلامية نفسها ، ولا نعني هنا نقاش ، وإنما نقصد « الأمة » كمفهوم يوحد على مستوى الايديولوجيا مجموع المسلمين . إن نشأة الأمة بهذا المعنى قد اقترن برفض كل تعددية ، أي ما سمي في المصطلح الاسلامي ، بـ « الاختلاف » .

واحِب أن أشير ، فى هذا الصدد ، الى حدث هام فى التاريخ الثقافى الاسلامى : وهو ان نشأة العلم المكتوب قد حدثت لمواجهة بدايات الاختلاف . وقع اذن اللجوء الى الكتابة كوسيلة لضبط المعرفة وحفظها ، وتناقلها ، باسم « درء الاختلاف » . وهذا ما يشير اليه المصنفون القدماء أنفسهم وهم يعرضون الى تاريخ العلم الاسلامى فيقيمون العلاقة بين ظهور الاختلاف واللجوء الى الكتابة ، ويذكرون أيضا دور بعض الخلفاء الأمويين فى اشرافهم على بدايات العلم الكتابى الاسلامى .

أن هذا يعنى أن اقرار المكتوب كوسيلة لتداول المعرفة التى يضطلع بها الخاصة ، أى ما يسمى بـ « العلم » ، قد ارتبط ارتباطا وثيقا بنشأة الدولة كنظام سياسى فى الاسلام . وهكذا ، وانطلاقا من مركز : الدولة ، سيكتسب النص تأويله الرسمى ، وما عدا ذلك سينعت بأنه « اختلاف » و « خلاف » .

ستنشأ أيديولوجيا جماعية ، مع مركز السلطة يدعى الدفاع عنها . صحيح أنه قد أصبح من المسلم به ان الحفاظ على الأمة يستلزم وجود سلطة مركزية ، الا أن هذه الازدواجية كانت أيضا مصدر تناقض للمسلمين كلما وجدوا أنفسهم موزعين بين حرصهم على وحدة الأمة ، وبين طاعتهم للسلطة السياسية المنصبة عليها حين تصير موضع طعن .

وحسب مبدأ شرعى معروف (قبول أخف الضررين ) ، فإن احتمال سلطة وأن كانت موضع طعن اعتبر « أخف ضرا » من الخطر الأكبر الذى يتمثل فى التهديد الأجنبى .

ان هذا هو المشكل الذى واجهه دعاة الإصلاح المسلمين حين وجدوا أنفسهم موزعين بين خلافة عثمانية ضالعة فى « الاستبداد » وتهديد أوروبى مماثل . وقد أطال هؤلاء فى نقد « الاستبداد » العثمانى ، ولكن همهم الأسبق كان انقاذ وجود الأمة الاسلامية .

ان فكرهم الإصلاحى الذى دافع عن الاسلام باعتباره المقوم الأصلى للأمة ، قد وجد نفسه يناقش المسألة الدينية نفسها ، سيما أنه قد وجد بين خصومهم من المفكرين العرب من يقول بأن بناء الأمة يقوم على عناصر قد يوجد الدين من ضمنها وقد لا يوجد . وقد يحدث لهذا الفكر

الاصلاحي أن يقبل أفكارا ليبرالية بصدد المسألة الدينية ، الا ان هذا القبول ظل فى اطار تأويل مالهذه الأفكار .

يتجلى ذلك مثلا فى موقف الطهطاوى من فكرة « الحرية الدينية » ، فهذه لا تعنى عنده حرية التدين أو عدمه ، كما لا تعنى حرية النقد الدينى ، وانما « الحرية الدينية » عنده أصبحت تعنى حرية « الاجتهاد » فهو اذن قام بترجمة هذا المبدأ الليبرالى ( الحرية الدينية ) الى هذا المصطلح الاصولى : « الاجتهاد » ، الذى بمقتضاه يكون لخاصة العلماء ان يجتهدوا فى ادراج المستجد من الوقائع تحت قواعد شرعية أصـسـلية ، بل ان « الاجتهاد » سيكون أكثر من مجرد ترجمة اسلامية لفكرة ليبرالية ( الحرية الدينية ) ، اذ أن توسيع مفهوم « الاجتهاد » يقضى الى اتخاذه منهجا عاما لاستيعاب اسلامى لمستحدثات العصر .

والطهطاوى يسلم بأن « الحرية الدينية » هى « حرية العقيدة والرأى والمذهب » ولكن « بشرط الا تخرج عن أصل الدين » .

هذه اذن حدود « الحرية الدينية » . فما مآل مبدأ « التسامح » الذى هى صادرة منه ؟

سيتغير مدلول هذا المبدأ أيضا عند الافغانى ، سواء من حيث الوظيفة أو القيمة .

منذ البداية يقف الافغانى ضد « التسامح » ، ويدافع عن نقيضه ، أى « التعصب » ! قد يبدو الأمر مستغربا ، ولكن الافغانى يتخذ موقفا آخر ، فهو لا يقصد الدلالة والميعار ، ليحكم عليهما من موقعه كمسلم فامتداح « التسامح » ونبذ « التعصب » هما فى رأيه دعوة تخفى مقصدا معينا وهو النيل من وحدة الأمة ، مصدر قوة المسلمين . ولذا فهو لا يعتبر ان الذين يروجون لها من معاصريه العرب والمسلمين يعملون لهذا الغرض سواء قصدوا الى ذلك أم لم يقصدوا .

ولذا إذا يكون « التعصب » مذموما بالاطلاق ؟ الافغانى لا يرى نفسه مقيدا بـمعنى آخر غير ما يؤديه اللفظ العربى ، ولذا لا يحمل معنى مذموما فى ذاته

ما دام « التعصب من اللغوية أى الوحدة التى هى مبعث مبادرة الأمة المهددة من الأجنبي » . وبهذا المعنى لن يكون « التعصب » عنده سوى التضامن الدينى ، وهو ليس بمذموم ، بل ضرورى حين تكوين الأمة مهددة ، ومادام فى حدود الاعتدال « فتعصب المشتركين فى الدين ، المتوافقين فى أصول العقائد بعضهم ببعض ، إذا وقف عند الاعتدال ، ولم يدفع الى جور فى المعاملة ، ولا انتهاك لحرمة المخالف لهم ، أو نقض لذمته ، فهو فضيلة من أجل للفضائل الإنسانية . ودفاع الأفغانى عن هذا التعصب ( أو التضامن الدينى ) يواجه به تعصبا آخر أى « التعصب الجنىسى » ويعبرون عنه بمحبة الوطن . أى أن الأفغانى يقف ضد مبدأ « الجنسية » كما أصبح يشكل هوية للتمتين الى الوطن الواحد ، ويظل عنده « المسلمون لا يعرفون لهم جنسا الا فى دينهم وأعتقادهم » .

المنطلق المنهجى للأفغانى لا غبار عليه : أى عدم التقيد بالمصدر الأجنبي للمعنى ، أى للقيمة . لكن استبدال مصدر مطلق للمعنى بمصدر آخر مطلق ( أى استبدال مصدر أجنبي بمصدر اسلامى ) ، ليس هو الطريق الصحيح . ان اللجوء الى مصدر « ذاتى » مطلق بدعى أنه الحصن الحصين ، تجاهل لما يتم عمليا على مستوى الذهنية وعلى مستوى الواقع من تداخل فعلى لمصادر المعانى وللقيم . ولتأخذ مثلا على ذلك الأفغانى نفسه : ان محور دعواه السياسية تقوم على التنديد بـ « الاستبداد » ، ولكن كيف يمكن أن يدعى أن تنديده هذا مصدره فقط دعوة الاسلام الى العدل ، فى حين أننا نعلم أن نقد « الاستبداد » هو مدار الفكر الليبرالى الكلاسيكى ، وهو دعواه الأساسية ضد نظام الحكم المطلق سواء نراه فى الملكيات الأوروبية المطلقة ، أو فى « الاستبداد الشرقى » . فلماذا إذن أدار الأفغانى هو أيضا دعواه فى الإصلاح السياسى على نقد « الاستبداد » ؟

ان المسألة الأساسية ، فيما يخص هذا الفكر الاصلاحى الاسلامى لا ينبغي حصرها فى عدم فهمه الدقيق للأفكار التى اقتبسها واستعملها فى دعواه . فاذا اعتبرنا أن هذا هو المشكل ، فسيكون الحل هو ارجاع هذه الأفكار المستعملة من قبل مفكرى العالم الاسلامى الى « أصولها » الغربية ، لمعرفة مدى « الأمانة » للاصل ودرجة « التحريف » ، وسنقع فيما نبهنا اليه من اتخاذ مصدر خارجى مطلق للمعنى ، يقابله خطأ آخر وقع فيه هؤلاء

المفكرون المسلمون وهم يؤكدون الأصل الاسلامى المطلق للأفكار التى روجوا لها :

إن هذا الفكر ، كأي فكر آخر ، له اشكاليته الخاصة ، فلا بد من أن يصدر عن تأويل لما يتداوله من أفكار اسلامية كانت أم غربية ، قصد إلى ذلك أم لم يقصد . فالتأويل إذن قائم بحكم اشكالية حددتها ظرفية العالم الاسلامى الحديث منذ وقوعه تحت الضغط الاستعماري فكان على دعاة الاصلاح أن يصوغوا أفكارهم بناء على هذه الظرفية ، وهو ما جعل اصلاح المحدثين من السلفيين كالأفغانى يختلف ضرورة عن اصلاح قدمائهم أمثال الغزالي وابن تيمية . فالمحدثون منهم لابد من أن يردوا على واقع ماثل امامهم وهو كيفية تنظيم الدول الأوروبية لمجتمعاتها ، والأفكار المتعلقة بهذا التنظيم . فما كان بإمكانهم أن يصوغوا فكرهم الاصلاحى دون اعتبار لما وقع : أى سيطرة دول الغرب الحديث على بلدانهم والتنظيمات التى مكنتها من التفوق والسيطرة .

من هنا تنطلق اشكالية الفكر الاصلاحى الاسلامى الحديث، مما جعله يختلف عن كل فكر اصلاحى عرفه المسلمون فى السابق . وبناء على هذه الاشكالية كان على الفكر الاصلاحى الاسلامى الحديث أن يقوم بتأويل للأفكار الغربية التى وصلته فلا بد إذن من اعتبار ظرفية الضغط الاستعماري بعدا أساسيا فى التحليل ، حتى لا نضل تساويا ، مسايرة سطحية ، ما يتعلق به السلفيون المحدثون من مصدر اسلامى مطلق للمعنى وللقيمة ، ولا ما يسلم به المفكرون العرب الأكثر تأثرا بالليبرالية من حياد وعالية مفاهيمهم الجديدة . هناك إذن عملية تأويل يقوم بها أولئك وهؤلاء فينبغى كشف منطقها .

تذیبات

1. A. OUMLIL : **L'histoire et son discours**, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Rabat, 1979, pp. 26-32.
2. Rifaa Tahtawi, **al-A'mal**, éd. par M. 'AMARA, p. 127.
3. AFGHAN, **A'mal**, éd. M. 'AMARA, p. 104.





## أزمة المشروع والتسامح الثقافي

أولاً برجرود ( السويد )

يرى جودنف أن الثقافة « ليست ظاهرة مادية ، إذ هي ليست جملة أشياء أو بشر أو سلوك أو عواطف ، وإنما هي كل ذلك • إنها صور الأشياء التي في عقول البشر ، وهي أنماطهم في إدراك الأشياء وعلاقاتها ، وتأويلاتهم لهذه الأشياء » (١) • ثم هو يرى أننا نعرف مفاهيم الثقافة وأنماطها « حين نعرف نسق المعاني التي تقابل الصور اللغوية » (٢) • إن الأسلوب الذي به يعرف الإنسان ثقافته هو نفس الأسلوب الذي يمارسه العالم الأثنوجرافي لمعرفة ثقافة الغير • ففي كلتا الحالتين « اللغة ليست مجرد جزء من الثقافة وإنما هي الأداة الأساسية لمعرفة الثقافة » (٣) •

وقد تناول بيتر ونش قضية العلاقة بين لغة الباحث ولغة الجماعة التي يقوم بدراستها هذا الباحث على أنها ناجمة من عمرمية معيار المعقولة • ولهذا فإن ونش يتبنى مبدأ التسامح الذي يتمتع معه تصور الباحث أن ثقافته هي النموذج المثالي للمعقولة • وجاء توماس مكارثي وطرح عدة تنويعات لمفهوم الواقع والمعقولة ، ثم أشار إلى أن هذه القضية تنطوي على عدة اعتبارات عملية •

« ان مبادئ البرهان العلمي لا يمكن أن تكون معياراً للحكم على مدى سلامة مبادئ معينة للتفكير ، ومدى مكانتها في حياتنا ، وعلى تحديد مجالات الحياة » (٤) •

ثم هو يرى أن ضعف الأدلة ضد نسبية المعقولة مردود إلى « مفهوم صارم عن المعقولة محكوم بقوانين البرهان العلمي » ، ولهذا فهو يدعو إلى مفهوم أعم للمعقولة يضم بين جناحيه العقل العملي والعقل النظري حتى لا تتحدد المعقولة « بالمنهج العلمي » (٥) •

وقد طور جورج هابرماس هذا المفهوم الأعم للمعقولة لدى مكارثي وذلك بفضل نظريته في قدرة الاتصال • فهذه النظرية تستند إلى التسليم ( أبحاث )

بكلية الفهم والصدق والحقيقة كأساس لتبادل الاتصال • ونظرية هابرماس  
عن المعقولية هي أنسب النظريات فى تبرير كلية المعقولية (٦) •

### العلم والتكنولوجيا كإيديولوجيا

دع الآن نظرية هابرماس فى قدرة الاتصال لأنى أرغب فى مناقشة  
التفرقة بين ( ١ ) المؤسسات الأساسية كإطار للمجتمع أو الحياة الاجتماعية  
الثقافية العالمية ( ٢ ) والأنظمة الثانوية ذات الفعل الهادف والمقول الكامنة  
فى الأولى « (٧) •

وهذه التفرقة من صنع هابرماس لإعادة صياغة مفهوم فيبر عن  
« المعقولية » •

« أن تفوق أسلوب الإنتاج الرأسمالى على غيره من الأساليب السابقة  
مردود الى أساسين : ميكانيزم اقتصادى يسمح بدوام الأنظمة الثانوية ذات  
الفعل الهادف والمقول ، وبتأسيس تشريع اقتصادى يؤدى الى تكييف النظام  
السياسى لمتطلبات المعقولية التى تفرزها هذه الأنظمة الثانوية • ويطلق فيبر  
لفظ « المعقولية » على عملية التكيف هذه • وثمة اتجاهان فى هذه العملية :  
معقولية « من تحت » و « معقولية « من فوق » (٨) •

وقد انفصلت المعايير الاجتماعية عن المؤسسات التشريعية بفضل عملية  
« المعقولية » التى كان الفضل فى بزوغها الى فقدان المؤسسات الأساسية  
تفوقها على المؤسسات الثانوية ذات الفعل الهادف والمقول • وقد حدث  
ازدواج فى معنى المعقولية عندما أصبح العلم والتكنولوجيا ، كوعى تكنولوجى ،  
كايديولوجية بديلة عن الإيديولوجيات البرجوازية المتداعية • وقد صاغ  
ماركوزه هذا الازدواج فى المعنى فى نظريته القائلة بأن العلم والتكنولوجيا  
إيديولوجية •

### أزمة المشروع فى النظام الرأسمالى المتقدم :

انتقد ماركس الاقتصاد السياسى للرأسمالية اللبرالية حيث لم تكن  
المشروعية آتية « من فوق » ( الرأى الكونية. التقليدية ، وإنما « من تحت »  
( من عدالة السوق ) • ويرى هابرماس أن نقد ماركس للاقتصاد السياسى

لا ينطبق على الرأسمالية المنظمة حيث الاقتصاد لم يعد مستقلا على نحو تحليل ماركس .

فثمة خصائص ثلاث لتغير علاقات الانتاج فى النظام الرأسمالى المتقدم:  
( ١ ) تغير فى شكل فائض القيمة بسبب تدخل الدولة . ( ٢ ) سمة نصف سياسية لفهوم الأجر بسبب المعاهدات والتنازلات بين رجال الأعمال والاتحادات العمال . ( ٣ ) تزايد الحاجة الى مشروعية الاقتصاد السياسى بسبب التنافس بين الطلبات والحاجة الى زيادة رأس المال (٩) وهذه الخصائص الثلاث مرتبطة بتطور فى أزمة الاتجاهات . فسيطرة الطبقة ، الآن ، « تستند الى قوة فائض القيمة فى مجال القطاع العام ، والى مغزى التنازلات الطبقيّة . وقد أفضى هذا التطور الى انتقال أزمة الاتجاهات من الاقتصاد الى الادارة . وقد أفضى تحول الأزمة الاقتصادية الى ميزانية القطاع العام الى توقف التطور الحتمى للمجتمع . ذلك ان فشل الادارة الحكومية مردود الى المطالب المخططة التى تحملها على عاتقها . وتراجع المشروعية نتيجة محققة لهذا الفشل » (١٠) .

وقد أفضى كل ذلك الى بروز مشكلة الادارة ، وقد عولجت هذه المشكلة على أساس الفصل بين وظيفة الادارة والرموز التى تكشف عن عدم رغبة فى مواكبة النظام الإدارى . وقد أصبح من وظيفة القطاع العام توجيه الرأى العام الى قضايا معينة وحجبه عن قضايا أخرى .

« يأخذ النظام السياسى على عاتقه مهام ايديولوجيا التخطيط ، ومن ثم تصبح المناورة محدودة لأن النظام الثقافى يقاوم تحكم الادارة . والادارة عاجزة عن توليد المعانى . ويستنفد الانتاج التجارى والتخطيط الإدارى للرموز القوة المياريّة لمشروعية المطالب المضادة . ويصبح تحقيق هذه المشروعية منطويا على الفشل بسبب أسلوب هذا التحقيق » (١١) .

### نظريات عن أزمة البواعث

ان النظام الاجتماعى الثقافى ينتج بواعث فى القطاع الخاص المدنى مواكبة لأينية القطاع العام غير المسيسة . ( توجه عال للاداء الإدارى وتوجه ضئيل للمشاركة فى المشروعية ) . ويكتمل القطاع الخاص المدنى بتكوين

الأسرة المواقب لأبنية التعليم والنظام المهني الذي يستند الى المنافسة . ونظرية هابرماس تدور على أن عجز النظام الثقافي عن انتاج بواعث ملائمة للسياسة ونظام التعليم والنظام المهني يفضي الى احلال قيم استهلاكية محل المعاني النادرة . ومحدودية تحقيق المشروع ليست الا بناء معيارى متكلس ومتوقف عن تدعيم النظام الاقتصادي السياسى بايديولوجيا بل معزز لمطالب باهظة التكاليف » (١٢) .

وفى مواجهة نسق هابرماس المجرد والخاص بالأبنية العامة تناول علماء الاجتماع الأمريكان قضية الانحلال الثقافى فى اطار الدور الذى تؤديه النظرية وفى اطار مفهوم التحليل النفسى عن النرجسية . وفى تقديرى ان هذا التناول يمكن أن يكون همزة وصل مثمرة بين نظريات أزمة البواعث والاختبارات التجريبية لأزمة الاعراض .

والنرجسية ، من حيث هى ظاهرة ثقافية ، مرتبطة بتقسيم العمل وبزوغ طبقة جديدة على نحو تحليل ريتشارد فى كتابه «سقوط انسان القطاع العام » (١٣) .

وتنشأ هذه الطبقة الجديدة فى ظل أصحاب الياقات البيضاء وهم عبارة عن أنصاف التكنوقراط وأنصاف البيروقراط ومن ثم فهم عاجزون عن التحكم فى مهاراتهم ، ويؤدون أعمالاً روتينية فى امكان رجل الشارع تأديتها ، وأعضاء هذه الطبقة محكومون بتحديد المؤسسات لأعمالهم ، وهو تحديد فى نفس الوقت لشخصياتهم .

« ليس ثمة فاصل بين الذات والعمل وذلك بفضل أنماط الحراك داخل المؤسسة . وتزايد وظائف أصحاب الياقات البيضاء له علاقة ضئيلة بالضرورة الدافعة الى نشأة هذه الوظائف ، ولكن له علاقة هائلة بوسائل جديدة للترقية الى وظائف أعلى ، وباصطناع أعمال لبيروقراطية أصحاب الياقات البيضاء . وجوهر المنطق الكامن فى هذا التوسع البيروقراطى يدور على أن الأعمال الجديدة لا علاقة لها بالأعمال القديمة . ومن ثم فالترقية لا تعنى علاوة مادية اضافية بسبب اجادة العمل ، وانما تعنى علاوة الاشراف على الآخرين الذين يؤدون هذا العمل . وقد كان لهذا التوسع البيروقراطى

الخالى من الضرورة الوظيفية تأثير خاص فى هذه الطبقة • فلدى أعضاء هذه الطبقة مهارات فنية ، وليس مهارات مهنية ، مهارات بلغت من الدقة والندرة بحيث أصبحت مقاومة لآى تحرك داخل المؤسسة حين تتزايد أبنيتها الثانوية وتتعدد » (١٤) •

ويرى ريت ملز أن العمال البيروقراطيين قد انصرفوا عن الأهداف العامة للمؤسسة • وأنهم قد اكتشفوا أنهم لما ربطوا بين الطبقة وبين مصالحهم الشخصية قل إحساسهم بالظلم الواقع على الطبقة والذي يدفعهم الى الفعل السياسى أو حتى الى الغضب (١٥) • وهذا التطور من شأنه تدعيم الخصوصية المدنية ، ومن ثم الى منع أى تهديد للبواعث • وغياب التنسيق بين نظام المكافآت ، والنظام المهنى ، والنظام التعليمى هو موضع اهتمام علماء الاجتماع الذين يتصورون أن « بيع النفس البشرية » من المهام الكبرى للطبقة الوسطى الجديدة (١٦) •

ويرى العالم الأمريكى كريستوفر لاش ، وهو من المهتمين بتحليل النرجسية ، أن ثقافة التنافس الفردى فى انحلال « وتحمل مع انحلالها منطق الفردية الى منتهاه حيث حرب الكل ضد الكل ، كما تحمل معها النهاية القاتلة للسعادة من حيث هى تتوقع حول نرجسية الذات » • والنرجسية هى البعد السيكلوجى لاعتماد الانسان على الدولة والمؤسسة والبيروقراطية • ثم أن لاش يهتم بدراسة المحاولات الحديثة الرامية الى تأنيس مكان العمل من حيث أنه « شئ » كل علاجى من أشكال الضبط الاجتماعى « بدعى أن السلطة مفوضة فى تسلسلها الهرمى (١٧) •

ويتحدث هابرماس عن « منظومة العلاج النفسى » • ذلك أن المشاكل التى يواجهها المصلح الاجتماعى فى عصر الجمود الاقتصادى وفى عصر فشل المال لا يمكن حلها بدون خدمات العلاج النفسى • ويصبح المواطنون عملاء للدولة البيروقراطية المترفة ينتفعون بمنافع العملاء كبديل عن اغترابهم عن المشاركة ، وبمنافع المستهلكين كبديل عن العمل المغترب •

وأزمة الاتجاهات ، المذكورة آنفا ، هى من خصائص دولة الرفاهية • وحيث أن السويد مشهورة بأنها دولة الرفاهية فاننى أود أن أنهى بحثى

بعرض موجز لايديولوجيا الرفاهية السويدية ومستقبلها فى عصر تنحسر فيه الطموحات بفضل المحافظين الجدد .

### السويد : المعقولة العلمية من حيث هى العقيدة الديمقراطية :

كان مولد دولة الرفاهية فى السويد لاحقا لمناخ ايديولوجى تميز بتفاؤل متطور وتنوير حاد . فالمجتمع ينبغى أن يدار بالمبادئ العقلية . وبيت الشعب ينبغى أن يكون مزيئا للمواطنين وذلك بالتخطيط الاقتصادى الذى تديره دولة معطاءة .

والتيارات الايديولوجية والسياسية ، فى ايجاز ، تنقسم الى مرحلتين . بدأت المرحلة الأولى بتكوين حكومة ديموقراطية اشتراكية عام ١٩٣٢ . واقترح الديموقراطيون الاشتراكيون برنامجا لمواجهة الأزمة الاقتصادية تميز بتدخل الدولة . وقد تبنت الدول الرأسمالية المتقدمة برامج اصلاحية مماثلة لمواجهة هذه الأزمة . واغلب الظن أن هذا الانتعاش الاقتصادى الدولى أهم بكثير من مجهودات كينز المتواضعة . وقد كان للايديولوجيا تأثير أعظم من التأثير الاقتصادى . وكان التخطيط هو المفهوم السائد فى المرحلة الأولى .

أما المرحلة الثانية فهى مرحلة الحرب وقد سار فيها الاتجاه نحو التعاون والتخطيط ، وتعاون الهيئات الحكومية مع المشروعات الخاصة فى اطار تحكم الدولة .

وقد اتسقت سياسة الاقتصاد المخطط مع الحزب الديموقراطى الاشتراكى الذى تبنى نظرية لاسال عن الدولة باعتبارها التعبير عن مبادئ الاشتراكية . وبفضل هذه السياسة الاجتماعية الجديدة أصبحت صورة الحزب الايديولوجية ذات تأثير فعال فى دعوى الحزب الديموقراطى الاشتراكى أن حكومته تؤسس دولة الرفاهية . وقد نشر جونار ميردالى « أعظم علماء الاجتماع فى السويد ، تحليلا عن « اشكالية السياسة الاجتماعية » فى مجلة « سبكتروم » ( ١٩٣٢ ) أعلن فيه عن « ايديولوجيا لسياسة اجتماعية جديدة معقولة فى مواجهة ( ايديولوجيا ) حاكمة ولكنها بالية وعاطفية » . وتتسم الايديولوجيا الجديدة بأنها واقعية و « رومانسيتهما هى رومانسية المهندس » . وقد حدثت هذه السياسة الاجتماعية البحث

الاجتماعى على أن يكون بحثا « واقعيا » ، ويحدد ميردال شروط البحث الاجتماعى فى الاقتصاد المخطط فى كتابه « الأزمـة الاجتماعية والعلوم الاجتماعية » ( ١٩٣٥ ) :

« أن تدعيم الديمقراطية ينبغى أن يكون شرطا للحياة من وجهة نظر العلم الاجتماعى بغض النظر عن الايديولوجيا السياسية ، وأغلب الظن أن حرية البحث هى أرقى خاصية للحرية المدنية للمفكر تأسست تدريجيا عبر الحقبة الليبرالية ، وتتزايد الأهمية العملية للعلم الاجتماعى فى الوقت الذى تنتشر فيه السلطة الاجتماعية ، ومن غير ذلك فإن حرية البحث مهددة بالفناء ، ولهذا ينبغى الاستعانة بالتعليم العام لتدريب البشر على المسئولية المدنية والاتجاهات الاجتماعية للشخصية » .

وقد اتضحت هذه العلاقة بين البحث الاجتماعى والتعليم المدنى والمعقولة التكنولوجية كايديولوجيا فى كتاب « أزمة المسألة السكانية » ١٩٣٤ بالاشتراك مع ألفا ميردال ) ، والرسالة الايديولوجية لهذا الكتاب تدل على مفهوم الاقتصاد الانسانى الذى شاع فى « قلب الماركسية » على نحو تعبير لويس ألتوسير :

« ان الديمقراطيين الاشتراكيين لا يهتمون بالمصراع الطبقي والقضاء عليه استنادا الى تحرير الطبقة العاملة ، وانما هم يهتمون بالدفاع عن حقوق الانسان ، والحرية ، والعدالة ، أى تحرير « الشخصية » على الاطلاق أو « برمتها » ، وتبقى النزعة الاقتصادية البحتة على ما هى عليه بفضل تمجيد تطور قوى الانتاج ، وتطبيعها ، والثورة العلمية والتكنولوجية والانتاجية وهكذا دواليك » .

لقد امتزج مفهوم « التعليم المدنى » ، المستخدم كدليل على ادخال المناهج السوسيولوجية فى الأنشطة الاجتماعية المتباينة ، مع الانسانية الليبرالية . أن شعار « التعليم من أجل التعاون » شاهد على أن الانسانية والاقتصادية متكاملان . وعلى علم الاجتماع أن يخلق شخصيات متعاونة ( انسانية ) وقيس ، فى نفس الوقت ، التأثير الانتاجى فى الانتقال الى العلم فى اطار العلاقات الانسانية ( الاقتصادية ) .

أن الأخوين ميردال يريدان تنمية « الخاصة الانسانية » استنادا الى التعليم العام . والانتاج يتطلب الكثير من الوسائل الانسانية للانتاج .

« تتزايد شدة العمل وفاعليته فى أغلب أماكن العمل فى صناعائنا . وهذا التطور المتسق مع روح العصر والمدمع تدعيما كاملا من كل فرد يسمح بنسبة متزايدة من البشر العاجزين عن العمل » .

ومشكلة الحياة بالنسبة الى العاجزين تمثل مشكلة ضخمة فى السياسة الاجتماعية السويدية ، اذ تبلغ نسبتهم ٥/١ القوة العاملة ! وثمة مشكلة اجتماعية أخرى وهى أن تزايد شدة العمل يصاحبه تزايد وقت الفراغ . ويقضى الصالح العام بأن « توجه أنشطة اللهو والتسلية فى مسار يتفق مع وجهة النظر الاجتماعية التربوية » ، وأن تكون الأداة الايديولوجية للمدرسة بديلا عن التخلف الايديولوجى للأسرة .

« ينبغى تعديل العادات السيئة ، وتربية الحمقى ، والمستهترين » . ويتبنى هذه الوجهة التكنوقراطية فريتز كرونر ، أحد رواد علم الاجتماع ، فى كتابه « مشكلات البحث فى الرأى العام » ( ١٩٤٣ ) ، اذ هو فاقد الثقة فى قدرة الشعب على الحكم واتخاذ القرار فى المسائل السياسية . ولهذا فالديمقراطية « المباشرة » ليست مستحبة . وهو على الضد من ذلك يرى أهمية البحث فى الرأى العام من حيث المعلومات التى يمكن أن نستقيها من مفاهيم المواطنين عن الأمة والمجتمع ، والانحرافات الناجمة من أسلوب معين فى المعرفة . فهذه كلها أمور ضرورية فى النظام الديموقراطى .

ان ايديولوجيا التعليم عند الديموقراطيين الاشتراكيين عنصر هام فى ممارستهم الايديولوجية . فقد تعلم المواطنون أن كل انسان له الحق فى تعليم جيد ، وأن اصلاح التعليم أفضل سلاح فى النضال من أجل القضاء على التباينات الطبقيه . ومعظم القيادات الفكرية فى الحركة العمالية تكن تقديرا وتوقيرا للثقافة والعلم ، ونظرة فاحصة فى البرامج والمجالات الثقافية تكشف عن أهمية النزعة الانسانية . بيد أن التحرر الثقافى ينظر اليه على أنه وسيلة لزيادة الانتاج . فالانسان المتعلم هو أفضل وسيلة للانتاج . والنزعة الانسانية تنطوى على موقف اقتصادى، أو كما يقول التوسير «بنتام



هو المنتصر فى كل انسان ٠٠ والنزعة الاقتصادية هى المنتصرة فى المثالية  
الكانطية الجديدة لبرنشتين « ٠ »

ويشير آرثر انجبرج ، وزير التعليم فى كتيب له بعنوان « السياسة  
الثقافية الديمقراطية » (١٩٣٨) ، الى العلاقة بين التعليم والانتاج :

« يجب ألا نتجاهل هذه الحقيقة وهى أن انتاجنا المادى يمكن أن يتفوق  
على انتاج الآخرين اذا ما تسلح البشر المنتج بالخصائص الجيدة المستمدة  
من تعليم هادف وتنمية المواهب والمهارات وتعميق الاحساس بالمسئولية ٠٠٠  
فمن الحقائق المقررة أنه كلما كان التعليم عميقا وعاما وثرىا دق العمل  
وتميز ، وهو أصل الانتاج ٠ بيد أن ما قلناه هنا عن العلاقة بين التعليم المدنى  
ونوعية الانتاج له تأثير متميز على العلاقة بين البحث وتأکید الذات القومية

أن البحث ، فى السويد ، وقد أنجز مهام جليلة هو بمثابة قوة مولدة  
مستتدة فى ذلك الى أن نظام التعليم ينقل القوة والنور والحرارة الى باطن  
المجتمع ، والى أن العلم الدولى هو من حق الآخرين » ٠

وفى ضوء المناقشات البرلمانية عام ١٩٤٣ التى دارت على انشاء  
كرسى الأستاذية « للمدنيات السويدية العامة » بدلا من كرسى الأستاذية لعلم  
الاجتماع ، يشير ميردال الى « الخطورة الجسيمة من بزوغ الادعاء بالعلم  
اذا ما تحكمت التيارات الشعبية والانتهازية فى تطور العلوم الاجتماعية  
المتباينة » ٠

ولم يكن ميردال هو وحده الذى نعى مستوى البحث فثمة مجموعة  
راديكالية من العلماء قد تعرضت للموظيفة الاجتماعية للعلم بمنظور مماثل  
لمنظور برنال ٠ وي طرح كتاب « الجامعات فى عالم جديد » ( ١٩٤٤ ) افكار  
هذه المجموعة فى مقالات باقلام قيادات الاصلاح الجامعى ٠ وهسا يزعم  
جورج كالسون أن السياسى والعالم هما أهم وظيفتين فى الدولة الحديثة ٠  
ثم هو يمتدح العاطفة الانسانية « للقائد الشعبى العظيم شيانج كاي شيك » ،  
ويقبس عبارته التالية : « ينبغى أن يكون لدينا مفهوم واضح عن غايات العلم  
ووسائله ٠ كما ينبغى نشر الروح العلمية والاستعانة بأساليبها حتى يمكن

المفرد أن يؤدي في يوم واحد ما يمكن أن يؤديه في عشرات الأيام » . ونحن في السويد ، نستعين بالعلم ليس فقط لزيادة الانتاج وانما أيضا لممارسة مسئولياتنا في تأسيس البناء الثقافي . ويبدو واضحا من قسراءة كتاب سيجرشتد ( ١٩٤٦ - ١٩٧٤ ) عن وصف علم الاجتماع أن دور علم الاجتماع الأكاديمي أكثر تواضعا من العلم الاجتماعي الذي قدم المناضلين على أنه علاج لجميع الأمراض الاجتماعية وذلك في الجدل الدائر على السياسة العلمية والتأسيس الثقافي .

### المشروعية ومستوى المعيشة في السويد اليوم

لقد كلل بالنجاح البرنامج الايديولوجي في الثلاثينيات من هذا القرن بفضل بقاء حكومة الديموقراطيين الاشتراكيين مدة طويلة في الحكم ( ١٩٣٢ - ١٩٧٦ ) . فقد كشفت نتائج الاستفتاء لمستوى المعيشة ، الذي أجري على ثلاث مراحل ( ١٩٦٨ - ١٩٧٤ ، ١٩٨١ ) ، عن تعاضم رفاهية السكان . وثمة مناقشات شعبية تتسم باحساس عميق ، بأن النظام الاقتصادي في أزمة ، ولكن يمكن تفسير هذا الاحساس بأنه مغالاة ايدولوجية للمشكلات الراهنة يستثمرها اليسار واليمين على حد سواء .

وعلى كل حال فثمة تناقض بين ظروف الحياة الطيبة وفقدان الثقة المتزايد في السياسيين والاحزاب وثمة استفتاء حديث ( ١٩٧٩ ) يبين أن السويديين متشككون في نظامهم الاجتماعي (١٨) . وهذا هو الحادث أيضا في معظم الدول الغربية . فقد أجريت دراسات منظمة في أمريكا منذ ١٩٥٨ عن ثقة الناخبين في رجال السياسة . وقد يكون من المفيد طرح نتائج إحدى المقابلات لبيان التيار المتشكك في المشروعية . وفي هذه المقابلة طرح السؤال التالي : « هل تعتقد أن نفرا من أعضاء الحكومة خرب الذمة ، أم أنهم جميعا ليسوا كذلك ؟ » . في عام ١٩٥٨ اعتقد ٢٦٪ من الناخبين أن نفرا من الادارة الحكومية خرب الذمة . وفي عام ١٩٧٤ ارتفعت هذه النسبة الى ٤٤٪ .

وليس في الامكان تفسير انعدام الثقة ، في السويد ، في اطار متغيرات اجتماعية مثل الطبقة أو العمر أو العوامل الاجتماعية الاقتصادية . فثمة تقابل بين انعدام الثقة وعدم الرضى السياسى ، بيد أن هذا التقابل ليس قويا . فيرى الباحثون أن التفسير يستلزم نظرية عامة عن السمات الثقافية

لهذا العصر . وقد تكون أفكار هابرماس عن المشروعية والبواعث ارماسا  
لمثل هذه النظرية .

### الراسمالية ، الثقافة والتسامح : هل ثمة أزمة ؟

هنا بداية هذا البحث وليس نهايته . فقد كانت القضية الكامنة : ما هي  
حدود تسامح النظام الثقافي ؟ هل ثمة أزمة ؟

يقال ان « الأزمة » لفظ يرمز الى البحث عن نظرية . وأنا أعتقد ان  
نظرية جورج هابرماس أفضل مشروع طموح في هذا الاتجاه . ومع ذلك  
يبقى جهد عقلى ضخم قبل تطبيق الاختبارات على الظواهر الامبريقية للحياة  
الاجتماعية الثقافية في هذا العالم .

## اشارات

1. Goodenough, Ward H. (1957) 1964 Cultural Anthropology and Linguistics. In Dell H. Hymes (ed.), **Language in Culture and Society : A Reader in Linguistic and Anthropology**, New York : Harper p. 36.
2. **Ibid.**, p. 39.
3. **Ibid.**
4. McCarthy, Thomas, 1978. **The Critical Theory of Jürgen Habermas**, London : Hutchinson, p. 319.
5. **Ibid.**
6. **Ibid.**, p. 321.
7. Habermas, Jürgen, 1971. **Toward a Rational Society**, London : Heinemann, pp. 93-94.
8. **Ibid.**, pp. 97-98.
9. Habermas, Jürgen, 1975. **Legitimation Crisis**. Boston: Beacon Press, p. 55.
10. **Ibid.**, pp. 68-69.
11. **Ibid.**, p. 70.
12. **Ibid.**, p. 93.
13. Sennett, Richard, 1977, **The Fall of Public Man**. New York : Knopf.
14. **Ibid.**, pp. 328-329.
15. Mills, C. Wright, 1946. **The Middle Classes in Middle-Sized Cities**.
16. Gouldner, Alvin, (1970) 1973. **The Coming Crisis of Western Sociology**. London : Heinemann, pp. 378-390.
17. Lasch, Christopher, 1979. **The Culture of Narcissism**. London ABACUS.
18. Holmberg, Sörenfi 1981. **Svenska väljare** (Swedish voters). Stockholm : Liber.

## التحيز - السلطة - الثقافة

توليو تنتورى ( ايطاليا )

١ - الانتصار الثقافى وادراك التحيز :

ان محاولة معرفة تحيزاتنا تهدد للامن الاجتماعى والهدوء الثقافى .  
وهنا تبرز ميكانيزمات لاشعورية لاعاقة هذه المحاولة فتكبت العقل وتشوه  
الوقائع وتهجر الواقع . ولهذا فانه من أجل انجاح هذه المحاولة ثمة مهام  
مطلوبة من عقلنا ، وثمة جهد راديكالى مطلوب من اخلاقنا .

ان الاعتراف بتحيزاتنا يعنى التخلص من القيود الايديولوجية ( أو  
القيود الثقافية باعتبار أن الايديولوجيا من افراز الظروف الاجتماعية أو  
من ردود فعل للظروف الاجتماعية ) . وقد كان من شأن هذه القيود أن  
تبرر المميزات التى حصلنا عليها وتبرر نقاط الضعف التى نشعرنا بأننا  
مذنوبون . ولهذا فالتخلص من هذه القيود يستلزم جرأة وجسارة ويستلزم  
كذلك القدرة على التشكك فيما يبدو واضحا ، وعلى مواجهة الوقائع  
وتأويلاتها من غير صلف أو كبرياء .

ولكى نتجنب التساؤل عن أسلوب حياتنا فنحن نقبى أسلوب المنتصر  
حيث يتصور أن الاختيارات الوجودية لكل فرد صحيحة وعادلة ، وأن تصور  
الأخرين للواقع ناقصة وكاذبة . وهذا يحدث فى كل مجتمع فى علاقة  
الأفراد بالمكانة الاجتماعية التى يشغلونها فى البناء التنظيمى لمجتمعهم .

والأفراد فى أية جماعة ، يؤدون دورا فى تزكية هذه النزعة المتمركزة  
فى الانتصار باستثناء أولئك الذين ليس لهم أى دافع فى رفض هذه النزعة  
أو معارضتها . ومعنى ذلك أن الرفض يأتى من قبل المنحرفين فى إطار  
« علاقات القوى » بينهم وبين غيرهم مستعينين فى ذلك بإجراءات تعسفية ،  
وفى المستوى الايديولوجى فإن الجماعات الهامشية فى إمكانها معارضة  
هذه النزعة الانتصارية .

وهذه النزعة الانتصارية ليست مجرد سبب لافراز تحيزات معينة بل انها هي ذاتها تحيز . ومثل هذا المنظور يخفى ضعفنا وذنوبنا ويحثنا على تقبل التحيز على أنه ظاهرة ثقافية منسوبة الى ظواهر اجتماعية « أخرى » .  
فى الماضى وفى الحاضر ، ومن ثم فنحن براء منها جغرافيا وزمانيا واجتماعيا الأمر الذى يجعلنا نتجاهل الحضور الكلى لتحيزاتنا وخاصيتها العنيفة ،  
ونتعامل معها وكأنها تراث ثقافى ، وخرافات ، وأخطاء شعبية .

#### ٢ - معنى التحيز فى قواميس اللغة :

هذا الميل الى تجاهل طبيعة ظاهرة التحيز وجودها واضح فى صعوبة تعريفها فى القواميس اللغوية . فهى إما غير موجودة وإما موجودة ولكن مع عدم تفسير معناها .

وثمة أمثلة على ذلك ، ولنأخذ انسكلوبيديا بريتانيكا ح ١٨ ، ط ١٩٥٨  
فثمة ثلاثة أسطر ونصف عن لفظ « تحيز » تقف عند حد التعريف القانونى  
وتقنع بالقول بأنه « بدون تحيز » يعنى « بدون تدمير » حقوق الأفراد .

وفى انسكلوبيديا يونيفرساليس « ( باريس ١٩٧٣ ) يعرف التحيز  
باحالة القارئ الى تعريف لفظ « أنماط اجتماعية » .

وفى « ليسكو يونيفرساليس ايتليانو » ح ١٧ ، ط ١٩٧٧ المعانى التالية  
للفظ تحيز :

١ - يطرح المعنى كما هو وارد فى القانون الرومانى ( فعل مشروع  
سابق على الحكم الذى قد يؤثر فى قرارات القاضى ) .

٢ - يفيد المعنى كما هو وارد فى اللغة اليومية ، أى « الرأى الذى  
يتكون قبل الحصول على المعلومات الدقيقة ، والذى يكون عقبة أمام تكوين  
الحكم السليم » . ثم يذكر أمثلة للتدليل على هذا المعنى « أنا لست منحازا  
ضدك » ، « أن تحكم بدون تحيز » ، « ان قرارك محكوم بالتحيزات » .

٣ - يربط بين معنى « التحيز » ومعنى « الضرر » فى اللغتين القانونية  
والشعبية .

ويعرف القاموس الانجليزي الصغير ( ح ٢ ، ص ١٥٦٩ ) « التحيز بأنه أذى أو تدمير يلحق بشخص بسبب حكم ما أو فعل ما يتجاهل حقوق هذا الشخص ، ومن ثم فإن الأذى فى هذه الحالة نتيجة فعل ما » .

وثمة تعريفان فى قاموس وبستر الجديد ( أمريكا ١٩٤٩ ) :

١ - أذى يتسبب فيه حكم شخص آخر أو فعل لشخص آخر يتجاهل فيه حقوق من يلحقه الأذى .

٢ - حكم مسبق ، واعتراض بلا مسوغ عقلى ، وبالأخص ابتداء رأى بدون أساس أو بدون معلومات كافية .

ويعرف القاموس الانجليزي الجديد لفظ تحيز على النحو الآتى :

شعور ملائم أو غير ملائم نحو شخص أو شيء غير مستند إلى خبرة واقعية .

وثمة معنيان فى قاموس لاروس الصغير المصور :

— حكم على حالة استنادا الى حكم سابق على حالة مماثلة .

— حكم مسبق قد يكون ملائما وقد يكون غير ملائم .

وثمة معنى آخر فى قاموس فرنسى :

تكوين رأى بدون فحص .

وثمة معانى أخرى فى القاموس الجديد للغة الايطالية :

— حكم مسبق ، وهو معنى غير شائع .

— رأى خاطيء نتيجة حكم فاسد ، وهو معنى شائع .

— خطأ ، فنتاسيا ، معتقد شعبي ، حكم أحمر ، افكار خاطئة ، خرافات ( الطبقة ، الملة ، الحزب ) .

• وثمة معنيان فى القاموس الايطالى جاريسانتى •

١ - حكم فاسد نتيجة معلومات غير كافية عن الوقائع ، وتقبل آراء الغير بلا نقد ، معتقد خرافى •

٢ - تدمير ، تصدع المصالح ، مغامرة خطيرة •

والاستعمال القانونى للفظ « تحيز » هو السائد فى القواميس اللغوية ، وهذا الاستعمال يعكس استعمال اللفظ فى تاريخ اللغة • ويبدو أن التحيز بمعنى التدمير وارد ابتداء من القرن السادس عشر كما أوضح ذلك باتستى واليسيو فى قاموس أصل الألفاظ فى اللغة الايطالية ، ج ٤ ، ص ٣٠٠ ، فلورنس ١٩٦٤ ، أما قاموس اللغة الايطالية لجياكومو ديفوتو ( فلورنس ١٩٦٦ ) فيرى أن المعنى الأصلى للفظ تحيز هو « أول حكم » ، ثم تطور إلى « الحكم المتسرع » •

وإذا انتقلنا من القواميس التى تتناول التعبيرات اللغوية السائدة إلى المعاجم التى تعرف ، بدقة وتفكير نقدي ، التعبيرات اللغوية فأنا نواجه نفس السلبيات التى اشرنا إليها آنفا • فمثلا فى المعجم الفلسفى الذى نشره براغى ( ١٩٥٧ ) بالتعاون مع كبار الفلاسفة الايطاليين ، ومن بينهم صديقى ريمو كانتونى الذى ألف كتابا بعنوان الوهم والتحيز ( ١٩٦٧ ) ، لا نعثر على لفظ « تحيز » لا فى قائمة المصطلحات ولا فى الاشارات التحليلية لهذا القاموس وإن كان يتضمن لفظ « خرافة » • وهذا الحذف ليس مردودا إلى رؤية محدودة لمؤلفى المعجم ، وإنما هو مردود إلى الفكر الغربى ، فهذا الفكر لا يفرق بين الثقافة والطبيعة ، ثم انه يؤسس انثروبولوجيا مثالية أو ميتافيزيقية مرتبطة بالأنشطة الاجتماعية بدلا من تأسيس انثروبولوجيا الشك • وقد أوضحت فى إحدى مؤلفاتى بعنوان التحيز ( ١٩٨١ ) أن انثروبولوجيا الشك تدس عناصر معينة عند طرح قضية الايديولوجيا (التسامى والتبرير) ، ثم انها تقضى إلى الكشف عن المستوى الثقافى كظاهرة مميزة لأى تنظيم اجتماعى •

وتحدث هذه الظاهرة فى مراحل التحول والثبات • فى مراحل الثبات



تعبير هذه الظواهر عن دخول الأفراد في صراع مع المجتمع ، أما في مراحل التحول فتشير فيها بالأخص إلى مراحليها الأولى حيث يزعم الماغيستون للهيمنة الجديدة أن على أصحاب السلطة الاقتصادية والفنية ضرورة المحافظة على هذه السلطة بقيم ثقافية ملائمة . الأمر الذي يستلزم ليس فقط قبول قيم جديدة ملائمة بل أيضا رفض القيم القديمة مهما يكن الزمن . ولا أدل على ذلك من الحقبة الزايدكالية ومفادها نفي نفي لكتلة القيم ومطلقيتها بعد وضوح البعد التاريخي والثقافي للقيم . الأمر الذي أدى إلى بزوغ انثروبولوجيا التثنية في أمة رؤية مركزية ( بمعنى التفرُّك حول المنافع الذاتية ) محكوم عليها بالكبت بمنجور هيمنة وسائل الإنتاج الجديدة . ( مثال ذلك : في اليونان القديمة وأوروبا الحديثة حلت وسائل الإنتاج البرجوازية محل كل وسائل الإنتاج الملكية الأرستقراطية ) . وعندئذ تصبح المؤسسات والقيم القديمة مهددة للنظام الجديد لأنها تتخشد المحافظة على النظام القائم . أما انثروبولوجيا الشك فعن شأنها أن تجعلنا هو متباين ثقافيا يبدو وكأنه خرافة وتطلب الاجتماع على ذلك . ولكن ينبغي ملاحظة أن الاجتماع ، في أي نظام اجتماعي ، ليس كاملا .

وليس في المكان تتبع آثار هذا التيار الفكري في الغرب . فقد نشأ في اليونان في أحضان « محبي المعرفة » الذين انشغلوا بالبحث في الطبيعة ، وما زالوا منشغلين به في العصور الحديثة ، ويتميز هؤلاء بالمقدرة على السخرية من حضارتهم ، وهذه علامة على النضج وعلى مجاوزة التحيز ، ذلك أن السخرية تعترج بقلل من الفقه الذاتي .

ومع ذلك فأننا لن أبدا بما قبل سقراط ولكن أبدا بنخبة من الفلاسفة المحدثين فانتقى مونتي ( ١٥٣٢ - ١٥٩٢ ) الذي ميز بين مستوى المظاهر المتغيرة ( مثل العادات المتباينة بين شعب وآخر ) والمستوى الطبيعي . وأساس هذا التمييز المواجهة بين عادات شعوب العالم الجديد . ( كما وصفهم الأوروبيون الذين كانوا معاصرين لمونتي ) وشعوب العالم القديم ( الذين كان على دراية بهم ) وشعوب فرنسا ( وجزء من أوروبا ) . ومونتي يطلب منا في إطار النظام الاجتماعي والمنطق الثقافي ، تقويم عادات أكلة لحوم البشر ، وتعدد الزوجات ، والحاد البدائين ، وقوانينهم . ومع ذلك فأنه يسخر من هذه العادات وينقدها خاصة عندما يذكرنا بأن ما نسميه بربرية ليس إلا الجزء ( البحث )

الذى لا يدخل فى تكوين عاداتنا • وهو يعلل ذلك قائلا : « بأنه ليس لدينا معيار آخر للحقيقة غير الأمثلة والأفكار السائدة فى بلادنا • فديننا هو الكامل وحكوماتنا هى الكاملة ، وكل ما لدينا من أدوات كامل وكاف » .

ومونتى ، هنا ، محق فى هذا النقد المتمركز حول الذات ، وهذا النوع من النقد هو ، بالتالى ، أحد الأسباب الرئيسية للتحيز .

أما توماس هوبز ( ١٥٨٥ - ١٦٧٩ ) فيستبين بمفهوى المنفعة والأناية ليميز بين العقل والخرافة وبالتالى بين العقل والتحيز • ثم هو يقهر أن المنفعة والأناية هى التى كانت سائدة فى بداية المجتمع البشرى ، وهذا غير مانشاهده فى مجتمعات النحل والنمل • ولهذا فإن أية مؤسسة يصنعها الانسان تصبح مشروعة عندما تنتصر ، لأن القوة تقهر الحق ، وليس ثمة مبرر للهزيمة • والدولة الكاملة ( وهى فى نظره الملكية المطلقة لأنها هى الدولة الوحيدة القادرة على كبح جماح الأناية الانسانية ) لا تنشأ من الطبيعة أو المفارق ، ولكن من العقل • الأمر الذى يستلزم عقدا اجتماعيا تخضع فيه الأحزاب الاجتماعية للطاغية • ويرى هوبز أن الدولة ، فى هذا الاطار ، تحافظ على « الخوف من القوى الخفية » سواء كانت متخيلة أو موروثة • وإذا كان هذا الخوف مقبولا من الدولة ومن الدين فهو حقيقة وليس خرافة وكذب ، أى بلغة العصر ليس تحيزا •

أما قضية استبعاد الأخطاء التى تعرقل الاستقراء السليم فقد أفضت بفرانسس بيكون ( ١٥٦١ - ١٦٢٦ ) الى إزالة الأوثان التى هى السبب فى الأخطاء •

والأوثان هى على النحو التالى :

أوثان القبيلة تنبع من الطبيعة البشرية •

أوثان السوق مرتبطة بالعلاقة •

أوثان الكهف مرتبطة بمزاج الانسان وثقافته •

أوثان المسرح نابعة من العقائد الفلسفية ، والاستدلالات الرديئة •

وهذه التفرقة تغذى الفكر بالاسباب الاجتماعية للاخطاء الانسانية ( ليس فقط الأخطاء الفنية ) . وهذه مسألة لم ينشغل بها بيبكون لأنه لم يكن راعياً في مجاوزة المسألة المعرفية التي كان مهتماً بها .

وثمة مسائل أخرى جديرة بالاهتمام في ملاحظات رينيه ديكرت ( ١٥٩٦ - ١٦٥٠ ) . وهو وإن كان مهتماً بفطرية الحقيقة إلا أنه قد أوضح الشروط الثقافية في تقريره أن « الانسان الفرنسى أو الالمانى بكل ما لديه من عبقرية يصبح مغايراً لذاته إذا ما عاش وسط الصينيين أو أكلة لحوم البشر » .

ثم هو يقرر ، في مسألة اكتساب العادات ، أنه « حتى في أسلوب اللبس فإن ما كان يفرحنا منذ عشر سنوات مضت أو في السنوات العشر القادمة يبدو الآن وكأنه أسراف ومثير للسخرية » .

وفي نفس المسار يفكر بليز بسكال ( ١٦٢٣ - ١٦٦٢ ) . فهو يرى أن ما تنصوره مبادئ طبيعية هي ، في حقيقتها ، مبادئ بحكم العادة . ويخلص من ذلك الى أنه ليس ثمة قوانين طبيعية تحكم البشر لأن « السرقة ، والحارم ، وقتل الأطفال والآباء لها مكانتها في الأفعال الفاضلة . فهل من سخرية أبشع من أن انسان له الحق في قتل السبب سوى أنه يقيم على الضفة الأخرى من النهر أو أنه قد تشاجر معي ، على الرغم من أنى لم أوجه اليه أى اتهام ؟ » .

ثم يستطرد قائلاً انه ليس في الواقع ما يشير الى أن ما يرتبط بالعقل وحده عادل في ذاته ، فكل شيء يتهاوى مع الزمن . أن العادة معقولة لأنها مقبولة ليس الا . . . وهذا هو سر سلطانها » .

وملاحظات بسكال هذه تبدو أكثر وضوحاً عند جون لوك ( ١٦٣٢ - ١٧٠٤ ) حيث أنها جزء من نسق نظري . يقول في كتابه « رسالة في الفهم الانساني » ، الكتاب الأول ، الفصل الثالث ، الفقرة ١٠ : « إذا كنت مهتماً بقراءة متأنية لتاريخ البشرية ، وفاحصاً بموضوعية لسبلوك شعوب العالم ففي مقدورك الاقتناع ، باستثناء الواجبات اللازمة لحفظ الكيان

الاجتماعى ( والتي غالبا ما تلتهمها المجموعات الأخرى ) ، بأنه لن تستشهد بمبدأ الأخلاقى أو تحميل قانونا للفضيلة الا وهو محتقر من مجتمعات أخرى » .

وفى الامكان العثور على أمثلة للتدليل على هذه النسبية فى مؤلفات موليتشكيو ( ١٦٧٩ - ١٧٧٥ ) وبالأخص فى كتابه « رسائل فارسية » حيث تعترى سائخان فارسىان دهشة مملوءة بالنقد لزاء العادات الغربية . وهذا الكتاب مؤلف على غرار كتاب الفيلسوف الايطالى مارانا الذى ألفه فى فرنسا وبشره بعنوان « جافنوسى الله فى حقائق الكفرة المشيحيين » حيث يسخر سائح شرقى من العادات الغربية .

وثمة آثار لهذا التيار الفكرى واردة فى أبحاث فلاسفة ليسوا نقادا لمجتمعاتهم مثل الأب اليسوعى لافيتو ( ١٦٨١ - ١٧٤٦ ) فى كتابه « أخلاقيات المؤمنين الأمريكيين مقارنة بأخلاقيات الأزمنة الغابرة » ( ١٧٢٢ ) حيث يقترح تأسيس علم مقارن للعادات والمعتقدات . وثمة آثار أخرى لمفكرين متمردين على مجتمعاتهم ( مثل الفلاسفة المنحيزين ) . ثم نأتى الى حركة التنوير ، الى الانسكلوبيديا ، الى هجوم فولتير على التعصب ، والأيديولوجيا ، ثم الى المشروع الماركسى الذى يريد من الانسان أن تكون قدميه على الأرض ورأسه الى أعلا بدلا من أن تكون رأسه على الأرض وقدميه فى الهواء ، بيد أن كثيرا من الأكاديميين يرفض هذا المشروع حتى لا يحتفظ العلم بالسياسة ( ليست السياسة هى التى تخفى الوضع المقلوب للإنسان والتغيير الجذرى للعادات ؟ ) ولقد أدين التحيز ، فى نهاية المطاف ، على المستوى الأكاديمى من قبل الانثروبولوجيين الأمريكيين فى الثلاثينيات من القرن العشرين الذين عارضوا التفرقة العنصرية ضد الزنوج والمهاجرين ، كما عارضوا اضطهاد النازية والفاشية ليهود أوروبا .

وفى نهاية الحرب العالمية الثانية أفضى النضال ضد التحيز العنصرى والعرقى الى نشر وثائق شتى من قبل منظمات دولية ( وبالأخص الأمم المتحدة واليونسكو ) ولكن من سوء الظالم أن النضال ضد الاشكال الأخرى من القهر والتهميش الاجتماعى لم يكن بنفس الحمية .

### شروط تعزيز التحيز :

لقد ربطت ، فيما سبق ، بين التحيز والثقافة المنتصرة التى تدفعنا الى

تجاهل أخطائنا ، وبالأخص حين يكون اختيارنا لهذا التجاهل مفيد لنا ، ذلك أنه يمكننا من استخدام أخطائنا كوسيلة للتضامى بمصالحنا مع تجاهل مصالح الآخرين ، ومن عدم الشعور بالذنب من جراء سوء استخدامنا لنستبعد احساسنا بالأفعال المخجلة والأخطاء ، ونوجه اللوم الى الآخرين .

وهنا ينبغي ملاحظة أن التحيزات أنماط ثقافية ( أى نماذج للفعل تستلزم غتوض مفهوم الواقع لدى « الفاعلين. » ، ومفهوم الأينية المكونة للجزء من هذا الواقع ) . كما تستلزم أن يرقى هذا المفهوم الى أن يكون كلياً وجانبيغياً وموجهاً لمصالحنا حتى لو كان ذلك على حساب انكار حقوق الآخرين من أجل تأكيد حقوقنا .

التحيزات ، إذن ، أنماط ثقافية منحلة طالما أن دافع فاعلها هو تدمير الآخر مستندا فى ذلك الى التعارض فى المصالح بيد الجماعات والطبقات والمفكرات فى نسيج التكوينات الاجتماعية . ونتيجة هذا التعارض احساس الجماعات والأفراد بالرفض والتبرير لما رستهم للمفاهيم الغامضة .

ولقد أشرت ، فيما سبق ، الى أن الأنماط الثقافية تركزية لأنها تقنعنا بأن الأولوية للرؤيتنا وليس لرؤية الآخرين . ومن هذه الزاوية فإن التركزية تبرر تزييف الحقيقة للمحافظة على سيطرتنا ، وتبرز أفعالنا ، وتدفع الأفعال المشبهة بخلنا بالانحلالية والظلم .

ثم إن الأنماط الثقافية تركزية بمعنى أنها تقنع رؤيتنا للواقع بحيث تنفق بمصالحنا ، وتدفعنا الى إعطاء الأولوية لاحتياجاتنا ، وإتيان أفعال يمكن اعتبارها لائقة أخلاقيات وظلمة إذا ما كانت موجبة خلنا .

ومهما يكن الأمر ، فإنه حتى لو كانت المصلحة هى السبب الأساسى للتحيز فإن ثمة أسبابا أخرى ينبغي مراعاتها . من بين هذه الأسباب العجز التكنيكي فى تحليل الواقع تحليلا متسقا وذلك بسبب الجهل بقواعد المنطق الصورى ( مثل قانون عدم التناقض الذى يقرر أن ما هو ظالم بالنسبة الى شخص ما لا يمكن أن يكون عادلا بالنسبة الى نفسى ) . ومن بينها كذلك الخلط بين النتائج الزمانية والنتائج المنطقية ، ويترتب على هذا الخلط أن القول « بعد هذا وبسبب هذا » ليس سليما الا اذا أوضحنا الرابطة التى

تسمح بتأسيس علاقة منطقية زمانية ، مثل التوحيد بين خصائص الجزء وخصائص الكل والعكس بالعكس . وكذلك التسليم بحقيقة لم تكن موضع برهان ، مثل القول بأن الاسكتلنديين بخلاء ، وأن الاسكتلندي بذييل ، ومثل اغفال المسلمات اللازمة للصياغة العقلية والنهائية للنتيجة ما بحيث يبدو العالم المتخصص وكأنه « ساحر » وليس صاحب تكنيك .

ومن بين العوامل التي لا يمكن اغفالها في صياغة التحيزات الكسل في النقد الذي يفضى الى قبول نماذج ثقافية متداولة من غير التساؤل عن صحتها ، أو البحث عن نماذج بديلة في حالة رفض النماذج التقليدية . ونحن مسوقون بالمفطرة ، بفضل عادة الكسل ، الى تقبل الأمن الذي يوفره لنا الموروث ، واحترام الوضع القائم الذي تفرضه علينا ميكانزمات الضبط الاجتماعي .

وثمة عامل آخر هام في توليد التحيزات هو القول بأن الغاية تبرر الوسيلة كأن تلجأ المؤسسة الى حل المشكلات الخاصة بوظيفتها وكيانها قبل حل المشكلات الناجمة عن الغاية التي من أجلها وجدت . وهذا يحدث في الأسرة عندما تعطى الأولوية للاهتمام بكيانها كمؤسسة بدلا من أن تعطى للمشكلات العاطفية والجنسية والاقتصادية والتربوية . انها تعطى الأولوية لكيانها وتتجاهل حقوق أعضائها في حماية أنفسهم . وهكذا لن تكون الأسرة وسيلة للرعاية المتبادلة بين أعضائها بل وسيلة لكبت تطلعات أعضائها وبذلك تفسح المجال للتمييز ، تميز الأب من الآخرين ، والكبير من الصغير ، والرجل من المرأة ، والسليم من المريض ، ومن ثم تميز الأسرة من أعضائها . ومن هنا تصبح التبريرات التحيزية وسيلة لضمان تميز الأسرة من الأسر الأخرى . مثل شرف الأسرة الذي يستلزم مستوى للحياة قد يتجاوز دخلها . الأمر الذي يستلزم التضحيات الاقتصادية والسيكولوجية بحياة الأسرة الخصوصية . وما ينطبق على الأسرة ينطبق على المؤسسات الأخرى ، مثل مؤسسة خاصة بالخدمة العامة تتجاهل الغاية التي من أجلها قد أنشئت وتفرط في الصرف على المرتبات والمباني ، ثم تبرر ضعفها بطرق شتى .

وهذا قد يحدث لمؤسسات بلا غايات تطبيقية . فالكنيسة ، مثلا ، قد تفسد اذا ما انشغلت بالندوييات دون الايمان .

خلاصة القول أن تحول المؤسسة الى وثن يفضي الى انحرافات خطيرة  
ويدفعها الى تبرير هذه الانحرافات بطرق شتى .

وفى حديثى عن الكسل فى النقد أشرت الى استبعاد العقل الناقد .  
وسأعود الى هذه المسألة بعد أن أعرض لمخاطر تحول المؤسسة الى وثن ،  
ومن هنا التكيف مع التقاليد بغض النظر عن المسار التاريخى للاحداث . ويؤازر  
هذا التكيف تحرر العقل من التفكير فى نمط السلوك ، وتحول أعضاء  
المؤسسة الى مجرد دمي دون أن يكونوا على وعى بهذا التحول . وهكذا  
تزداد القيود على الحرية الانسانية التى هى فى أصلها محكومة بقيود ،  
فتكبل العمليات الذهنية . وإذا تركنا أنفسنا للعادة فاننا نتصور ما هو ثقافى  
على أنه طبيعى ، وما هو تاريخى نسبى على أنه مطلق .

#### ٥ - عقبات أمام معرفة التحيزات والمشاركة فى المعرفة :

ان العوامل التى تميز تكوين التحيزات وتوليدها تثير تساؤلين عن  
طبيعتها وأعراضها :

١ - اذا كانت تحيزاتنا تبريرات شعورية عن تمييزنا فهل يمكن الافتراض  
أن فى داخلنا عمليات معرقة لمعرفة تحيزاتنا مدفوعين الى ذلك بدوافع  
تدميرية أو مازوخية ؟ ولكن اذا ما كانت معرفتنا مردودة الى عوامل تحريفية  
فهل يمكن تطبيق هذه المعرفة ، أى جعلها اجتماعية ؟

ب - اذا كانت التحيزات ، فى الأنظمة الاجتماعية المتباينة ، ملزمة  
بتأييد الاجماع ( وبالتالي بغلق التجديد والنقد ) ، وإذا كانت مراكز القوة  
تتحكم اقتصاديا وسياسيا ، والأبحاث الثقافية تتشد تأكيد هيمنة النظام  
المطلوب المحافظة عليه فهل فى إمكان هذه التحيزات أن تقضى الى البحث  
عن خصائصها ، وعن إمكان ازالتها بالفعل ؟

ان الاجابة عن هذه التساؤلات على الوجه المصاغ تبدو واضحة ، ومع  
ذلك فمن المهم فحصها . ولنبدأ بمسئلة تفاؤلية مفادها أن تشويه الأحكام ،

الناجمة عن ميكانيزم الدفاع ومشروعية الاختيازات التي أحياها ما نقلت ضميرنا ، ممكن ملاحظتها في الصراع بين التجمعات الاجتماعية في فترات التغير الاجتماعي . فالكشف عن تحيزات أعضاء التجمعات الأخرى لا يعرفنا فحسب بمظاهرها المتميزة بل أيضا بطبيعة ظاهرة التميز . وقد سبق أن أشرت الى مارانا ومونتسكيو . وقد حاول كل منهما أن يكشف عن التناقضات في عادات الشعوب وذلك بإحالتها الى شعوب أخرى لها قيم وتقاليد متباينة .

بيد أنه ليس من اللازم أن يتجاوز الإنسان مجتمعه لكى يكتشف التباين والتناقض ( طبقة ضد طبقة وجنس ضد جنس ، وجيل ضد جيل ، ومؤسسة ضد مؤسسة ، كل هذه ليست الا مؤشرا على الديالكتيك الكامن فى كل تكوين اجتماعى ) . وفى هذا الديالكتيك الثنائى ينطوئ على صراع البشر فى مواقف متباينة يمكن استبعاد التحيز فى مناسبات شتى الا اذا أدت الانتهازية والخوف الى جعل المقهورين غير مباليين بدونيتهم أو حثهم على عدم الاعتراف بهذا الوضع .

وثمة امكانية أخرى لمعرفة الوقائع التى تستهويننا وهى مرتبطة بالمقارنة التى تتفحص الملاحظ ( بكنى التحايز ) . خازج المواقف ، ويتفحص الى الاقتناع الكاذب بالله حيادى .

مثال ذلك : اذا قمنا برسم بيالى ، للحضارة أو الثقافات على نمط ما فعله انثروبولوجيو القرن التاسع عشر ، وانما كان هذا الرسم يبدأ من البدائيين الى المتحضرين ، فمن شغل هذا الرسم أن يفضي الى الكشف عن تحيزات فى الثقافات الأخرى . ونحن نغفل على هذا الميل الى البحث عن نقائص الآخرين عندما نصدر حكما على مجتمعنا والمجتمعات المعاصرة لنا الا اذا كنا نعالج نحن أنفسنا من عقدة تحقيق الذات أو تعظيم الآخر .

٦ - المقارنة بين الأبنية ومعرفة التحيزات فى علاقتها مع عدم العودة الى تنظيم إنسانى سابق . هل التحيز عام ؟

نلاحظ ، فى المقارنة بين الأبنية ، أن التحيز ، من حيث هو غطاء



ايدىولوجى لتجيزنا فى المجتمع ، يرتبط يتعقد الواقع الناجمة عن تقسيم العمل . وهذا التعقد ليس مرحلة انتقالية فى التنظيمات الإنسانية ، كما أنه ليس خاصا بمجتمعنا . انه ناجم عن تكاثر احتياجاتنا وعن وسائل اشباعها مع تزايد مطالبنا الجديدة ، وتزايد العاملين ، وابتكار الادوات الجديدة والأنظمة ، واليكامل بين الأنظمة التى تحاول الإرتقاء من أنظمة متركزة حول ذاتها إلى أنظمة مسكونية .

وعندما ظهر الانسان على سطح الأرض كان قادرا على الحياة فى تجمعات صغيرة ، وعلى الانتشار فى العالم ، بأقل قدر من التنظيم . يسمح بإنتاج السلع وتوزيعها ، وتحقيق الأمن ، وتربية الأطفال ، لتهيئتهم للقيام بالأعمال المطلوبة منهم عند الكبر . وكل ذلك تحقق بفضل قلة السكان واتساع الأرض وكثرة الموارد .

ومنذ بداية البشرية والنشاط الاقتصادى ابتداء من القنص وقطف منتجات الطبيعة يزداد تعقدا الأمر الذى استلزم أشكالا مناسبة من التنظيم الاجتماعى واستلزم تزايداً فى السكان لم يكن متسقاً مع توزيع الثروة والأرض والتكنولوجيا . وقد أفضت المنتجات الجديدة الى بزوغ متطلبات جديدة مرتبطة بتغيرات فى مستوى التسامح ، ازاء التعب والألم وتطور الأنواع مع ظهور الرغبة فى رفاهية الراحة . وقد اكب تطور الاحتياجات تطور التكنولوجيا والمؤسسات لاشباع هذه الاحتياجات . وقد أفضى كل ذلك الى مشكلات فى العلاقات الإنسانية والتنظيمات الاجتماعية .

ولقد رأى البعض أن تزايد متطلبات الأفراد ومتطلبات المؤسسات ، وبالتالى تزايد التقسيمات والتعارضات بسبب التخصصات ، قد ادى الى خلق عمليات لا يمكن تكرارها أو التحكم فيها . ورأى آخرون أن كل هذا قد ادى الى قدرة عيالتنا الابداعية والخلقية على خلق عالم أفضل . وأيا كانت الحجج فإنها تخفى تبراير المصالح الذى يحاول محبو العلوم الإنسانية تعريضها حين يربطون بين الايدىولوجيات وشروط الابنية الاجتماعية .

والمنهج المقارن هو أفضل المناهج التى تكشف عن تأثير عمليات

التشويه والتسامي على الأيديولوجيات الثقافية المتباينة في علاقاتها مع الكيانات الاجتماعية ، والأفراد الذين يقبلون ويرفضون وينقلون هذه العمليات ، مما يجعلنا نلاحظ أن الأيديولوجيات الثقافية المختلفة لها تأثيرات مختلفة على الأفراد.

وبعد ذلك يمكن أن تنشأ تساؤل عما إذا كان التحيز - في ظل المجتمع - سمة كلية دائمة للموقف الانساني ، وما إذا كان التخلص منه ليس يوتوبيا . وإذا كان ذلك كذلك فما مدى التحكم وفي أي اتجاه يكون ؟

ومهما يكن الأمر فإذا اعتبرنا التحيز خطرا دائما وكامنا في بناء المجتمعات الانسانية فليس من الميسور التعرف على مظاهره . ويجب ان نكون على وعى بأن هذه المظاهر هي علامات على سوء المسلك ، والايديولوجيات القهريه ، والعلاقات الظالمة . والوعى بالعدالة قوة تحدث تأثيرا هائلا في رغبتنا الى خلق علاقات افضل في ظل ديالكتيك الصراع الاجتماعي .

#### ٧ - مزيد من وصف التحيز الداخلي :

إذا استخدمنا قوة الملاحظة استخداما سليما رأينا ان معرفة مظاهر التحيز ميسورة بفضل ادانتها من قبل جميع الأحزاب الاجتماعية ، وبفضل استجابة الأفراد في ظل نظام التبعية / التسلسل ، وبالأخص بالنسبة الى الاحساس بالاحباط ازاء التقييمات الظالمة التي يكون الأفراد من ضحاياها . ويجب ألا نكتفى بتسجيل الادانات اللفظية لهذه المواقف ، بل يجب ان نلتفت الى الثغرات السكائنة في الايديولوجيات . وليس معنى ذلك الالتفات الى عبارات مثل « الزواج من الجيوانات » أو « النساء عاجزات عن الاستدلال » أو « الماركسيون يفضلون اراقة الدماء » . وإنما يجب تحليل مثل هذه العبارات « يوحنا زنجي ولكنه ذكي » . ( هذه العبارة تستبعد ان ثمة احتمالا في الربط بين الزنجي وضعف الذكاء ) « ان ماري » من حيث هي امرأة قادرة على التحليل مثل الرجل . وهذه العبارة تؤكد ان ماري شاذة ) . « ان جرامشي شيوعي ومع ذلك هو مرتبط بأسرته » أو « هو شيوعي ومع ذلك هو انسان طيب » .

وحيث أن التعبيرات اللفظية هي جزء من اللغة فانه لا ينبغي تجاهل الطريقة التي بها نعبر عن قناعاتنا ، وعن تنفيذها صراحة ( فمثلاً عندما نقرر أن الزنوج عاجزون عن الفهم فإن كثيراً من السدول الاستعمارية لا تهتم بتعليمهم ) . ( القول ، مثلاً ، بأن الرجل والمرأة متساويان في الترقى الي الوظائف العامة ، قد يعنى تبني سياسة إثارة الرجل على المرأة ) .

ان البحث عن انتهاك مبادئ عامة عندما تكون مصالحنا في خطر ، وتبرير المسالك المتناقضة ، يعد من وسائل التعرف على التحيزات وثمة وسيلة أخرى هي تسجيل الاشكاليات بين الأفراد ذوي الدوافع المتباينة في المشاركة .

والأساليب المذكورة أنفا تجعلنا نشعر أننا فوق الأحزاب ، وتبدو أنها صادقة في مجال الأبحاث الأكاديمية ليس إلا . بيد أن البحث في التحيز يتجاوز كل ذلك ، فالغاية منه اقرار تناقضاتنا مع مبادئ التضامن الانساني ، ومبادئ المشاركة في الحقوق والثروات المشتركة . ومثل هذا البحث يعد محاولة في تحليل الذات وتصحيح الأسلوب الذي نحقق به مصالحنا .

ان اقرار تحيزاتنا هو أخطر عقبة أمام نياتنا الطيبة التي تصاب بالهزيمة من جراء ميكانيزمات الدفاع ( . التبرير وإزاحة الشعور بالذات الى ماتحت الشعور ) .

وفي أي حوار عن المبادئ العامة من الميسور أن نقف في صف العدالة والتقدم ، ولكن في الممارسات العملية نقف مع حزب ما أو نعارضه . وإذا كان ذلك يعنى التفكير لمصالح معينة فإن حججنا تعرقلها الاستثناءات التي ليس في الامكان الوقوف ضدها إلا برفع شعار الحرية بأسلوب راديكالى ، وقيم سلوكية تضعنا في مكان الانسان الذي يحرق قواربه بأسلوب يمتنع معه أي تنازل . وكل هذا ليس إلا يوتوبيا . وليكن معلوما أن اليوتوبيا حتى لو كانت توحى بخلق عالم جديد الا أنها قد تكون مبررا لخلق أسوأ أنواع المجتمعات الممكنة ، وتجاهلا للتغيرات العينية التي قد تكون لعامل أفضل .

إن رفع شعار الحرية يستلزم التزاماً عقلانياً بالحقائق ، ومن ناحية مع  
خصوصنا . ذلك أنه بفضل هذه الواجهة فإن الأوضاع الاجتماعية والثقافية  
تؤثر في كل منا . ومعنى ذلك أنه ينبغي التمييز في قناعاتنا بوضوح  
وبلا تردد وربطها مع أوضاعنا ومع خصوصنا . ومعنى ذلك أيضاً أنه ينبغي  
وضع قناعاتنا موضع تساؤل ، فلا نقتنع بالدفاع عنها على أنها مبادئ ،  
أو على أنها مرتبطة بالشرف .

وإذا كانت المصالح تمنعنا من أقرار تحيزاتنا فالعادات الثقافية وغيباب  
الخيال والكسل النقدي تؤدي نفس الدور . ويضاف إلى هذه الموانع الضبط  
الاجتماعي ، وصعوبة تصور أننا متباينون . فافكار الناس والقيم التي  
يروجونها هي أساس التكيف ، وهي إحدى المكونات اللازمة لتحجر المؤسسات .

إن لزوم ضمان هذا التكيف يدفع المجتمع إلى التصدي بعنف للمعتدين  
على التكيف ، وحث مراكز القوى على الانحياز ضدهم ، وتصويرهم على أنهم  
« خونة » أو « مفسدو الثقافة » وليس على أنهم « مجددون » أو « مصلحون » .  
أو « مؤسسون » لأمال جديدة ومشروعات جديدة . وتنبؤية  
هؤلاء على أنهم شياطين تعبير عن أداة هذا الانحراف . إن  
نضال بروميثيوس من أجل الحضارة بسرقة الطاقة من الآلهة ومنحها  
للإنسان له دلالة رمزية ، وكذلك اعدام سقراط الذي لم يبال بالتكيف فسرره  
القضاة على أن سببه افساد سقراط للشباب . ورسالة المسيح المنعزلة عن  
قيم الجهد القديم وطقوسه اعتبرت على أنها خيانة ووقاحة واسيابة إلى  
الدين . وشق عليه القوم من اليهود ملاسهم لأن مهمتهم حفظ التراث ،  
ولهذا لم يدافعوا عن المسيح ولم يفرقوا بينه وبين اللصوص والمتمردين  
والإرهابيين . ونفسوة للعقاب البدني غاناه المسيح وهو على خشبة الصليب  
والارهابيين . ونفسوة للعقاب البدني الذي غاناه المسيح وهو على خشبة  
الصلب هي الجزء اللوحيد الذي لقيه من جراء رسالة الخلاص .

وإذا اتجهنا إلى مجال الاكتشافات العلمية نجد أن جزءاً هؤلاء  
المكتشفين لم يكن سوى السخرية أو العزلة أو السجن أو الموت لا لسبب  
سوى أنهم انفصلوا عن الإفاقي المألوفة . والمنظور المرسومة على الايقونات  
تصور كولوبوس وهو موضع سخرية من العلماء للأسباب كما تصور

السيمايين ، وهم المهودون للتجارب الكيميائية والفيزيائية ، على أنهم سحرة . ونحن جميعا على علم بقصة جليليو ومحاكمته وقهره ، ولاداعى لتبريدها .

وما حدث فى مجال العلوم الطبيعية حديث ، مثله فى مجال العلوم الاجتماعية والنظريات السياسية . فقد عيرف المثاليون ، من أتباع الفيلسوف بندتو كروتشه ، علم الاجتماع بأنه « لعبة العالم » ، وتاريخ الأديان بأنه هواية جمع للمعلومات ، والانتروبولوجيا بأنها خطيرة ولا أخلاقية وتحض على القسوة . وصورت الديمقراطية والليبرالية والاشتراكية والشيوعية على أنها تنين ينبغي قطع رأسه ، وليست نماذج مقبولة أو موضع تقدير ، أو يحكم عليها بالتناقضات الناجمة من التطبيق . ومع ذلك فالتاريخ ملئ بوثائق عن مجردين سياسيين مارسوا الظلم والاضطهاد . ولهذا ينبغي فحص دوافعهم من زاوية السلطة أو الصراع الطبقي قبل فحصها من زاوية تهمهم . على التكيف . والحجج الايديولوجية أقنعة للمصالح . الأمر الذى يدفعنا إلى التقليل من قوة الايديولوجيا فى أى نظام اجتماعى . وليس أدل على ذلك من عنف الهجوم على المنشقين والتجيز ضدهم واضطهادهم ، والاجراءات التعسفية ضد مروجى الانشقاق الموجودين فى المؤسسات التى تحمى النظام الاجتماعى . وهذا واضح عندما تستخدم السلطة السياسية المؤسسات الدينية لتحقيق أهدافها . ومن هذه الزاوية يمكن فهم اتهام المسيح بأنه يريد أن يكون ملكا أرضيا لليهود . فقد كانت الغاية من هذا الاتهام دفع السلطة السياسية الى التخلص منه . ومن هذه الزاوية أيضا يمكن فهم هجوم الفاشست على الكنيسة الكاثوليكية عندما تجاهلت توجهات النظام ، واضطهادهم للكهنة فى إيطاليا ( مثل مروبوسيني وآخرون ) وفى إيطاليا ( قتل بونوفير ) . ومن هذه الزاوية كذلك يمكن فهم قتل الكهنة الكاثوليك والمناضلين فى أمريكا اللاتينية من قبل المتطرفين فى السلطة السياسية الذين يتجهزون هؤلاء الكهنة والمناضلين الذين يناهزون إلى القهورين وكأنهم خونة . وعلامة ذلك مقتل الونسنبور ريميرب أثناء تأديته الصلاة فى كتدراكية السالفادور .

## ١٠ اتفاق القضاء على التحيزات

ان الوحدة العالمية فى الاتصالات والايديولوجيات كفيلة بالقضاء على القسوة والخرافة والتحيز . بيد أن الاجماع على مبادئ دائمة ليس كاف فى عرقلة الميل الى المحافظة على الأوضاع المتميزة .

وثمة حالات ، عبر التاريخ ، لممثلين عن الجماعات المقهورة طالبوا بالحرية والتسامح فى اخلاص ونقاء ، وعندما تحرروا واستلموا السلطة نستوا قناعاتهم واحتفظوا بأوضاع متميزة ، ولم يكتفوا بفتح حكام النظام القديم بل قهروا أولئك الذين لقبوهم بالمحررين أو أولئك الذين ساندوهم فى النضال من أجل الحرية . وفسروا مسلكهم بمنطق التبرير ، أى بالتحيز .

وفى الأزمات العنيفة التى تهز المجتمع نجد ميلا الى الحد من الحرية . مثال ذلك : تبشير المسيحية بالأمل لأصحاب النيات الطيبة المعادية للتحيز كان عليه أن يواجه المؤسسات السياسية والاقتصادية التى أعلنت رسميا ترحيبها بهذه البشارة ، ولكنها أنكرتها فى الممارسة العملية الى الحد الذى استخدمتها فيه لتحقيق أغراضها ، أو أعلنت أنها رسالة سامية ولكن غير قابلة للتطبيق بسبب يوتوبيتها .

وإذا اتجهنا الى الحياة المدنية نجد أن الانسانية الماركسية المؤسسة على النظرية العلمية للمجتمع فى حالة مواجهتها للمشكلات الناجمة عن تأسيس دولة جديدة تقع فى مصيدة الأبنية البيروقراطية التى تبرر تحيزاتها مستندة فى ذلك الى هذه النظرية . ومن شأن هذه التحيزات أن تنفى الغاية التى تنشدها الانسانية الماركسية ، مثلما تنفى الممارسات المسيحية الغاية التى تنشدها رسالة التبشير .

ومع ذلك فالتاريخ يحذرنا من الوقوع فى الوهم حين نلاحظ التحيزات زاحفة على المشروعات الانسانية ومحقرة كل ما هو نبيل . فينبغى ألا يمتعنا ذلك من رؤية القوة الايجابية فى التاريخ . فهذه القوة تعبير عن التمرد على بؤس الوضع الانسانى ، وعن البحث عن الخلاص . ويمكن أن تحول هذه القوة الايجابية الى قوة سلبية تؤيد القهر وتخفى التحيزات ، وتبرر الاضطهاد ، والتخلى عن المسئولية .

واليوم ، فى خضم خطورة الأوضاع التى نجتازها ، اذا لم نكن راغبين فى الاستسلام لليأس فعلينا أن نضع العقل فى المقدمة ، ونوجه جهـودنا لتحقيق هذه الغاية اذا أردنا تجنب التمرکز حول مصالحنا •

ومن هذه الزاوية فإن النضال ضد التحيز هو وسيلتنا الى القضاء عليه فنحـرر ضمائرنا من الاحساس بالذنب •

هذا قليل من كثير ولكنه مساهمة فى وضع خطير حيث الدفاع عن مصالحنا الانانية يستلزم صناعة أسلحة الحرب ، والقوة المتفوقة التى من شأنها تدمير أشكال الحياة فى مناطق شاسعة بل تدمير العالم برمته •

ان رؤيتنا هذه تشكل ردعا • والخوف فى النهاية يمكن أن يحرك القوى التى تتجه الى تغيير الأبنية الخاصة بالعلاقات الانسانية • وفى عبارة أخرى يمكن القول بأن اختفاء التحيزات يستلزم أبنية مبابنة للأبنية الراهنة •





## الثقافة ، الدين ، التسامح

### الحوار البناء للانسان

٠ س٠ م٠ سبانج ( فلسطين )

الثقافة ، الدين ، التسامح : تلك هى الأعمدة الثلاثة التى تأسست عليها عناصر هذا البحث .

وينبغى ، فى البداية ، تعريف هذه الألفاظ بحيث نتجنب سوء الفهم الذى ينشأ عن التقاء الثقافات عندما لا تعنى نفس الألفاظ نفس المعانى ونفس الوقائع . وهذه التعريفات تفضى الى جعل مفهوم الدين فى علاقة مع الثقافة فى أبحاث هذه الندوة . الأمر الذى يذكرنى بأن الثقافة والدين يشكلان جزءا من الحقوق الطبيعية للانسان .

وثنى بعد ذلك بتحليل مفهوم التسامح فى مجال الدين لمعرفة مدى ماحققه هذا المفهوم من الاشباع الحر للحاجات الدينية للانسان ، أو بمعنى آخر ، ممارسة الحرية الدينية .

### الثقافة والدين حاجتان للطبيعة الإنسانية :

إذا قارنا بين ما يحصل عليه الطفل من الطبيعة منذ ولادته وما يحصل عليه مع سن النضج يتكون لدينا تصورا كافيا عن مفهوم الثقافة بمعناه الواسع . فنحن نعرف أن الانسان لا يولد « مكتملا » والطبيعة الأم لم تفسده بقزويده بالفرائز على نحو ما فعلت مع الحيوان حين زودته بالميول المتعددة والمتنوعة وما عليه الا الانصياع لها - تلقائيا وبلا تردد - لتحقيق كمال وجوده . وعلى الضد من ذلك الانسان فقد منحه الله موهبة العقل ليكون على وعى بصناعة شخصيته . والانسان يرثه موجود « ثقافى » . وهو بفضل « ثقافته » لطبيعته المتوحشة والمزودة بامكانات منذ ولادته فاته يحقق الكرامة الانسانية ، ويحقق طبيعته الانسانية ، ثم هو « يتقف » ما تبقى فى العالم من مخلوقات وذلك بأنسنتها ، وترك بصماته الانسانية عليها . ( أبحاث )

والثقافة ، بمعناها الواسع ، هى جملة المكتسبات التى يحققها العقل .  
أما « الثقافة » بمعناها الضيق ، فهى جملة المكتسبات التى يحققها « الأنا »  
العقلى والروحى .

وثمة اتجاه فى تصور الدين على أنه حالة خاصة من الثقافة بمعناها  
الضيق ، أى الثقافة من حيث هى صانعة الحياة الروحية للإنسان . فالعقل  
لا ينشغل فحسب بفهم ذاته وفهم الكون من أجل تحسينه ، ولكن بالبحث عن  
« أسباب » الأشياء والمشكلات التى لا حصر لها والخاصة بوجود الإنسان  
ووجود العالم ، أصله ونهايته ، والله وما يترتب على وجوده من آثار .  
والأجوبة عن هذه المشكلات من شأن الثقافة الدينية . بيد أن المعنى الدينى  
ينطوى على أمر أخلاقى مطلق يلزمنى بمعرفة الله وتنظيم سلوكى فى ضوء  
هذه المعرفة . هذا بالإضافة الى أن الشعور الدينى فى أديان التوحيد الثلاثة ،  
فى المنطقة الأوروبية العربية ، يتضمن الاعتقاد فى تدخل الله فى التاريخ ،  
وهذا ما نسميه الوحى .

والاتفاق على هذه المفاهيم للثقافة والدين يفضى ، فى سهولة ويسر ،  
الى هذه النتيجة الأولية ، أن الثقافة والدين هما من ثمار الممارسة السوية  
للعقل ، ثم هما من الحقوق الطبيعية للشخصية الانسانية ، فبفضلهما يؤسس  
الإنسان ذاته فى ادارته للعالم . ومن هذه الوجهة يكتسب كل من الدين  
والثقافة خاصية التقديس .

## ٢ - التيسامح :

وفى إطار الحياة الاجتماعية ( الإنسان موجود اجتماعى بالطبيعة )  
فإن ممارسة هذه الحقوق وبالأخص حق التدين ، وهو حق تدور عليه جميع  
تأملاتنا ، لا يخلو من إثارة المشكلات . فأنا أعلم أن حقوق الآخرين تحد من  
حقوقى . والمتعة الفردية بالحق فى الحرية الدينية لا تتجاهل البعد  
الاجتماعى . ذلك أن الدين ومعده الثقافة يتغلغلان فى المجموعات الاجتماعية  
الطبيعية . بل إن اكتساب مثل هذه الحقوق هو العنصر المكون ليس فقط  
للهوية الفردية بل أيضا للهوية القومية . ومن هنا فإن المصلحين والمجموعات  
الاجتماعية ، وبالأخص فى الاسلام ، يركزون على القوة الموحدة للدين لتوليد

الديناميات اللازمة لتأسيس الأمة والذود عنها • ومن ثم ضرورة تصديد طبيعة العلاقات اللازمة لصياغة العلاقات بين المتدينين • ولهذا فثمة ما هو أهم من الصدود الجغرافية للدول الحديثة ، انها الأفكار التاريخية ، والاحتياجات الاقتصادية التي تسهم في تشكيل العرقيات والثقافات والأديان المتباينة في نسيج الصدود القومية ذاتها • الأمر الذي أفرز مواقف حساسة وحرجة كان من نتائجها تأسيس المؤسسات القانونية القومية والدولية للعالم الحر لوضع الاجراءات الكفيلة بضمان احترام هذه الحقوق ، مثل التشريعات التي تمنع الأفراد والمجموعات الاجتماعية وأصحاب السلطة من عرقلة ممارسة الفرد لحق التدين ، أو الحرية الدينية ، ومثل التشريعات التي تمنع فرض اتجاهات دينية مرفوضة من ضمير الفرد •

هذا هو الجانب القانوني • ولكننا نقرأ على باب قصر العدالة في باريس هذه العبارة : ما فائدة القانون بدون أخلاق •

أما نحن معشر الباحثين الاجتماعيين والدينيين فان المسألة لها جانبها الأخلاقي • وعلينا أن نحلل العلاقة بين أصحاب الأديان المتباينة سواء كانوا أفراداً أو مجموعات اجتماعية ، هذه العلاقة التي تسميها ندوتنا «التسامح» • ثم ننشئ باصدار أحكام تقويمية خاصة بقدرة التسامح على الاستجابة للاحتياجات الدينية للإنسان في إطار التعددية التي تتسم بها مجتمعات اليوم •

### إذن ماهي طبيعة التسامح ؟

ثمة أمثلة في الكتاب المقدس تترجم ما إذهب اليه • انها أمثلة الزارع الذي زرع حنطة في حقله فاذا بالحقل يمتلئ بالزوان • وليس في امكانه اجتثاث الزوان لأن المحصول بأكمله يكون معرضاً للخطر «دعوهما ينبتان كلاهما معا الى الحصاد ، وفي وقت الحصاد أقول للحصادين اجمعوا أولا الزوان واحزموه حزماً ليحرق وأما الحنطة فاجمعوها الى مخزني ، ( متى ، اصحاح ١٣ ، آية ٣٠ ) •

وإذا أردنا تطبيق هذه الأمثلة فثمة ظاهرة شائعة وهي رؤية

الإنسان للحقيقة الدينية التي يؤمن بها على أنها الحبة الجيدة ، وإن الحقائق الدينية الأخرى هي الحبة الرديئة . التسامح إذن هو هذا الأسلوب الذي ينتهجه المعلم في تحمل وجود الحبة الرديئة - إلى أن تثمر الحبة الجيدة . هذا هو ، في رأي التسامح ، وهذا هو الحد الذي يمتنع معه نمو اللاتسامح .

وأيا كان الأمر فأننا لا نستعين بلفظ التسامح للتعبير عن العلاقة الشخصية بين الفرد ومن يحبه . ففي الأسرة السعيدة لا يتحدث الزوج عن تسامحه للتعبير عن علاقته بزوجته أو بأبنائه ( وهذا لا يمنعه من تسامح أسمة الرديئة عند كل منهما ! ) وبالمثل نحن لا نتسامح مع الصحة أو الثروة أو النجاح ، ولكننا نتسامح مع المرض والبؤس والفشل أيا كانت الاصابة ، وأيا كان العجز عن تجنبه . هذا هو التسامح ، وهذا هو أسلوب التعامل مع الشر ، المفروض علينا .

### الحقيقة الأنطولوجية والحقيقة الوجودية :

وها هنا ثمة اعتراض خبيث - هل في الامكان النظر الى الخطأ الديني أو الشر على أنه حق مماثل للحقيقة والخير ؟ ويبدو لي أن هذا الاعتراض يخلط بين الحقيقة الوجودية والحقيقة الأنطولوجية . فالحقيقة الأنطولوجية تقوم في سر العلاقة بين الفرد والله . وأى تساؤل عنها لا يخلو من المعنى فحسب وإنما يعتبر تدخلا سافرا في مجال المقدس . أما الحقيقة الوجودية ، من حيث أنها تتسم بالاستقامة وحسن النية ، فهي التي تكون الحق في الحرية الدينية . فالمطلوب هو احترام الكرامة الانسانية في اختيارها الحر والمسئول لما تتصوره على أنه الحقيقة . أما فيما يتعلق بالقيمة الجوانية لهذه الحقيقة فهذه مسألة أخرى ، ليس في امكان أية قوة بشرية ، في اطار عالمية حقوق الانسان ، أن يصدر حكما عليها .

### عقيدة التعالي :

قبل الانغماس في معرفة ما اذا كان هذا الاتجاه يقدم افضل الشروط لممارسة الحق في الحرية الدينية ، علينا أن نتساءل عن الاكتفاء الذاتي الذي يبدو كاساس المفهوم التسامح وتلازمه عقيدة التعالي العرقى

الثقافى والدينى ،والى تتجنب أى تشاؤف : هل هذه الاتجاهات طبيعية فى الانسان ؟ جوابى بالسلب اذا سلمنا بالطبيعة الاجتماعية للانسان واذا أدخلنا المرونة المذهلة التى يستقبل بها: الطفل منذ حداثة جميع العناصر الثقافية والدينية الآتية من مختلف المجالات الاجتماعية ،والى تكون فى النهاية هويته : واذا انتقلنا من التاريخ الفردى الى التاريخ الاجتماعى فالملاحظ أن فترات التطور السريع للمجتمعات الانسانية تقابلها فترات مواجهة مع حضارات أكثر تطورا : ونجتزئ هنا بمثال الشعوب العربية الاسلامية . فقد تأسس فى فترة الغزوات الكبرى بقيادة الأمويين ، وهكذا بالنسبة الى علم الكلام والفلسفة الاسلامية . فقد تأسس علم الكلام بفضل المجادلات التى أشعلتها الشعوب التى رفضت الدخول فى الاسلام وهى شعوب الذولة البيزنطية المهزومة . أما الفلسفة الاسلامية فقد نشأت اثر حركة الترجمة للنصوص اليونانية على التخصيص فى نهاية القرن الثانى الهجرى . ولم يقرود العرب المسلمون من دخول المدارس المسيحية والفارسية والهندية وهى الأكثر تحضرا ، مع أنهم كانوا المنتصرين . وكان هذا هو نفس السلوك عندما اكتشفوا أوروبا فى السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر الميلادى مع أنهم كانوا مهزومين ومستعمرين ( بفتح الميم ) . وثمة ملحوظة ختامية وهى أن الكندى ( ١٨٠ - ٢٦٠ هـ ) الفيلسوف العربى الأول ، يقول فى الصفحات الأولى من كتابه « الفلسفة الأولى » أن المعسرفة ، وهى تراث الانسانية ، فى تراكم مستمر من عصر الى عصر ، الأمر الذى يلزمنا بأن نتعلم من مكتشفات الشعوب الأخرى .

### الماضى : ملجأ

هذه هى الوقائع : أن المنطقة العربية الاسلامية ، تبزغ فيها ، اليوم ، حركات أصولية وماغوية تؤثر العودة الى الاشكال الدينية الأولية فتتجاهل أربعة عشر قرنا من التطور العقلى والأخلاقي للامة العربية ، ولا تشغل بالتغيرات الحادثة خارج المنطقة العربية ، والناجمة عن التقدم المذهل للعلم والتكنولوجيا ، وعن الثورة الصناعية ، والانقلابات الاجتماعية . ثم ان هذه الحركات الاصولية تنادى بالعودة الى الطابع الطائفى للدولة ، وليس من ينكر القيود التى تكبل حقوق الاقليات الدينية .

هل هو تعصب متجذر ؟ وأنا هنا حريص على ألا أقع فى نفس الخطأ الذى أدينه ، وأنا أثير هذا السؤال • عودة الى التاريخ ، وعلى الأخص التاريخ المعاصر ، كافية لمعرفة التفسير اللازم • من البين أن الاستعمار ، والاستغلال الاقتصادى ، والهيمنة الهمجية للقوى العظمى ، وإخضاع الدول العربية الاسلامية لسياسة الأجانب ومضالهم الذاتية قد أفرز تشككا وخوفا من الغرب باعتباره مسيحيا فى أخلاقه السياسية ، وايدولوجيته ، وطموحاته • هذا مع ملاحظة أن العقول العربية الاسلامية قد سحرتها الفاعلية المذهلة لنموذج التنمية الغربية • وهذا السحر قد أوقع الدول العربية الاسلامية فى تحديث همجى ، خال من التهيؤ والتمثل • وكان الثمن المدفوع تفسخ المؤسسات التى أسهمت فى هذا التحديث • وقد وأكب هذا التفسخ مخاطر مذهلة مفضية الى فقدان الهوية • وقد يكون هذا تفسيريرا لشعلة التعصب المنتشرة هنا وهناك فى العالم الاسلامى والتى قد تمتصه برمته • أن المجموعة الاجتماعية المهددة فى هويتها مماثلة للفرد المهدد فى حياته : أن غريزة حب البقاء الجماعى تبرر الاستعانة بجميع وسائل الدفاع ومن بينها البتر ، والتفوق حول الذات ، والجيتسو ، وفى كلمة واحدة « التعصب » •

وإذا كان الوهى بالخطر المريع المهدد لهوية الجماعة الاجتماعية كفيل بإفراز التعصب ، وعقدة التعالى ، وامتلاك الحقيقة ، فإن هذه كلها تولد الاكتفاء الذاتى الذى يستند اليه التعصب ، وهو فى رأينا ليس الا اقالة « للآخر » أو تجاهل له يخفف من غلوائه معاملته بأدب جم •

#### مضمون الحسق :

وقد يقال : وماذا يهم طالما أن الحرية الدينية غير مكبلة ؟ وأنا أتفق مع هذا القول ، ولكننا ، فى هذه الحالة ، نغامر بتفريغ هذه الحرية من معناها ، ومن ثم كم تساوى مثل هذه الحرية التى يحميها القانون ولكنها فارغة من أى مضمون واقعى ؟ وأنا هنا أنطلق من المستوى الوجودى حين أتحدث عن حق الانسان فى الحرية الدينية ، وأتوه بخطورة النسبية فى مجال الايمان الموروث الذى لم يسلم بها بعد الوعى النااضج • لقد صرخ بسكال ، ذات يوم ، قائلا « الحقيقة هنا ، والخطأ هناك ! » ، وأنا هنا

أدرك مدى الحساسية من تناول نسبة الإيمان في المستوى العقائدى . ومع ذلك هل نتشكك فى الدور الذى يؤديه النسق الثقافى والحضارى للجماعة الاجتماعية فى التصور الوجودى للحقيقة ، أليس هذا التصور هو الأكثر قدسية ؟ وأنا لا أنكر على أى إنسان أن يمتلك الحقيقة الدينية الكاملة للتدليل على أن أحدا لا يستطيع الأخذ بحقيقة أخرى ، ومع ذلك فأنا لا أزعم أن الحقيقة الوجودية كافية لطمأنة العقول ، والقضاء على أى قلق ميتافيزيقى دينى . ذلك أن الإيمان الحى ليس الا بحثا دائما عن النور ، ومن ثم تجديدا

### عدم كفاية التسامح :

وهذا يقضى الى ترك المجال الشائك الخاص بالعقيدة والانتقال الى مجال الخبرة الدينية ، أى الى استجابة الإنسان لما يعتقد أنه حقيقة الله . وهذه الاستجابة تبدو على صلة وثيقة بجميع الامكانيات المتباينة التى تؤسس الثقافة والحضارة للجماعة الاجتماعية التى ينتمى اليها الإنسان . ومن هذه الوجهة فإن هذه الاستجابة ليست الا إحدى الصياغات لاتجاهات الإنسان نحو الحقيقة . ومن ثم ، فإن دراسة الصياغات الأخرى تضيف بعدا جديدا لصياغة هذا الإنسان ، أى إثارة طريقه نحو الله بمشاركة رفاق آخرين ملتزمين بنفس المسار الروحى ، وبذلك تصبح الصياغة أكثر عمومية ، وتضيف على صياغته طابعا إنسانيا .

وأنا هنا أقرر أن التسامح بمفرده ، من حيث أنه يتأسس على اتجاه خاطئ نحو الحقيقة ، ونحو « الآخر » ، عاجز برمته عن توجيه الإنسان الدينى نحو غاياته العليا .

### أذن علينا البحث عن لفظ آخر .

إن الإنسان ليس فى حاجة الى التسامح وإنما فى حاجة الى التضامن من أجل أن يكون لحق الحرية الدينية مضمون ، ومن أجل الاستجابة الى متطلبات المعنى الدينى لهذا الحق . وحيث أننا نناقش المسائل فى المستوى الوجودى ، وأنا بصدد مسألة الحق الطبيعى للشخص ، فليس فى إمكان أى اعتبار أن يقف عقبة أمام التعاون الأخوى بين أصحاب الديانات المتباينة ،

دون أن يعنى ذلك أى تليفقية دينية ، أو أى كبت للخصوصيات الملازمة للعرقيات والثقافات المتباينة والتي تشهد عليها المسلمات الجغرافية والقارية .

ومن البين أن عصرنا هو عصر لجميع الوحدات الاجتماعية والكيانات المجاوزة للقوميات السياسية والعسكرية والثقافية والتربوية والزراعية والصحية - وأنا هنا أفكر فى منظمة الأمم المتحدة - والمنظمات متعددة القوميات ذات الطابع المالى والاقتصادى والصناعى . وهو ، فى نفس الوقت ، عصر تثبيت الخصوصيات داخل الهوية القومية الواحدة ( مثل حركات البريتون والبربر ) ، ورفض الثقاف المفروض من الأقوى ، ونموذج التنمية المستورد الذى يبرز من الاحتياجات المحلية ، ولا يساير الهوية القومية ، ثم هو عصر الاهتمام المكثف بالتراث فى جميع المجالات ، الفنون والآداب والعلوم والفلسفة والدين ، ومحاولة تجسيد المفاهيم الدينية ذاتها فى نسيج الثقافة والحضارة الذى يكون الروح الدائمة لكل كيان اجتماعى . ومعنى ذلك أنه إذا كان إنسان اليوم متجه رويدا رويدا الى إبراز هوية مجموعته الاجتماعية المتميزة والمتباينة فان ظروف الحياة الحديثة تحثهم على الوحدة ، وتلزمهم بالكشف ، فى نسيج التباين ، ليس عن الصراعات كما كان هو الحال فى الماضى ، ولكن عن الجوانب الايجابية والتكاملة التى تشكل جذور الوفاق الجديد .

وهكذا يكون لدينا تعددية توفر الخصوصيات التى تبدو وكأنها الأرضية الملائمة لاحترام حقوق الانسان . وأنا على يقين أيضا أن هذه التعددية صالحة لتأسيس علاقات جديدة بين أصحاب الديانات المتباينة يكون من شأنها تصحيح « التسامح » الأعرج . وهذه العلاقات ، على حد تعريفى ، هى : حوار المؤمنين لبناء الانسان .

خاتمة : مسار حوار المؤمنين لبناء الانسان .

١ - المدخل الى هذا المسار هو الثقة والتوقير المتبادلان : فضائل أساسية مميزة على الرغم من أفولها التام فى عصور التعصب الدينى على نحو ما نشاهد فى التاريخ . ونحن فى حاجة الى أكثر من السحر لاستعادة



هذه الفضائل ، كما نحن فى حاجة الى وقت كاف لمطاردة شياطين الكراهية والاحتقار وتجاهل « الآخر » ، ومطاردة الخفافيش التى تقيم فى كهوف حساسيتنا الدينية ، ولا تقبل مغادرتها . نحن فى حاجة الى الوقت والى الرقة « لاستئناس » الآخر وتحويله الى صديق . ولنتذكر ، هنا ، نصائح برناردى سانت اكزييريى للامير الصغير . ان حائط الشك والخوف وانعدام الثقة الذى يمنع معه لقاءنا بالله قد استغرق قرونا لتأسيسه وتثبيته ، وليس فى الامكان ازالته بالطلل أو بالألفاظ المسولة أو الأدب الجم ، أو حتى بتوصيات من هذا المؤتمر . ان الاتصالات الشخصية . والمظاهر الصادقة لحسن الطوية ، والاحترام ، والآداب المخلصة فى توليد الصداقة كفيلة كلها بتأسيس الفضائل الأساسية وترقيتها .

ب - نحن فى مسيس الحاجة الى ضرورة التعاون لمواجهة الاحتياجات العاجلة للانسان : الحاجة الى العدالة ، والكرامة والاحترام قبل الحاجات المادية التى تحقر من شأن الانسان اذا كان اشباعها هو الاهم .

والفريق المطلوب لبناء البيت الذى ينبغى أن يقيم فيه الانسان فى حاجة الى المعتقدات المتباينة التى يمكن أن تهيم القربة لحوار دينى حقيقى .

ج - وهذا الحوار لن يكون ، فى البداية ، الا معرفة متبادلة ، والا كشفا للخبرة الدينية « للآخر » ، ثم يكون فى مرحلة تالية تحليلا مشتركا للايمان للانخراط فى الحقائق الدينية التى تعرض نفسها لضمير المؤمن .

هل هذه يوتوبيا ؟ ربما ! ولكنها ، بكل تأكيد ، يوتوبيا خيرة تشدنا الى المجاوزة ، ويمكن تحقيقها بالقدر الذى يؤمن بها رفاق الطريق .

أليس الوقت قد حان لكى يؤمن الرفاق بهذه اليوتوبيا اذا كانوا راغبين فى عدم خنق الحس الدينى فى الانسان فى مواجهة تكتل قوى التطور المادى التى تستهلك الطاقات والقوى الحية للأفراد والجماعات ، واذا كانوا راغبين فى عدم غلق الباب المؤدى الى الخالق .



## التسامح والدوجماطيقية

مراد وهبه ( مصر )

تعريف التسامح فى انسيكلوبيديا بريتانيكا أنه « السماح بحرية العقل أو الحكم على الآخرين » . وهذا التعريف يكشف عن إحدى السمات الهامة للتسامح وأعنى بها الحرية . بيد أن الحرية ليست مطلقة والا فانها تولد التعصب . والحرية ، منذ فجر الحضارة الانسانية ، منظمة .

وقد ابتكر الانسان البدائى فكرة « التابو » . والتابو ، فى رايه ، يعنى أن ثمة أشخاصا أو أشياء غير حية قد « عزلت » عن العالم ، وأصبحت « مقدسة » ، أى غير قابلة للنقاش أو اللمس والا فالموت أو التعذيب لمن يجرؤ على ذلك .

ومن هذه الوجهة ، فان التابو ينطوى على أمر مطلق (أ) بالمعنى السلبي ، أى « لا تقتل » . ومن ثم فأساس التابو هو الفعل الممنوع .

واذا طرحنا هذه الأفكار فى اطار التاريخ البشرى نحصل على الآتى :

التعصب هو النتيجة الحتمية لمفهوم التابو .

واسمخوا لى بأن أسرد بعض الملاحظات للكشف عن مضمون هذه العبارة :

لقد كان العقل اليونانى حرا فى التفكير فى العالم كما يحلو له ، وكان حرا فى رفض التأويلات التقليدية ، وكان حرا فى البحث عن الحقيقة من

---

(١) ان التابو الخاص بالانسان المتوحش البولينيذى ليس بعيدا عنا كما كان متصورا من ذى قبل ، فالممنوعات الاخلاقية والتقليدية التى تحكمنا لها علاقة جوهرية بهذا التابو البدائى ، وتفسير التابو قد يلقي ضوءا على الاصول الغامضة للأمر المطلق ، Freud, Totem and Taboo, Routledge, 1960, p. 22.

غير قيد من أية سلطة خارجية . ومع ذلك فقد قيل لبروتاغوراس أن يطرح نظرياته على المحكمة ، وأعدم سقراط ، وكانت حياة أرسطو معرضة للخطر .

وفى الحقبة المسيحية كان التعصب سائدا ، وتنوعت وتعددت محاكم التفتيش ، من أهمها محكمة التفتيش الملكية فى أسبانيا ، ومحكمة التفتيش المقدسة فى روما . اقتصرت الأولى بالنظر فى الهراطقة فى خليج ليبريا وفى المستعمرات الأمريكية وامتدت الثانية حتى شملت كل أوربا ، وأحرقت من شمال أوربا جان دارك ومن جنوبها جيوردانو برونو .

وفى الحضارة الإسلامية كفر الغزالي كلا من الفارابى وابن سينا . ودافع ابن رشد عن الفلسفة على أساس أن البرهان العقلى هو البرهان الوحيد لفهم المعنى الباطنى للقرآن . وبسبب ذلك اتهم بالاحاد ونفاه الحاكم .

#### والسؤال الآن :

ماهى أسباب التعصب ؟

ابستمولوجيا التعصب وليد الدوجماتيقية وسوسيولوجيا التعصب وليد التناقض بين الوضع القائم والوضع القادم . بيد أن ذلك لا يعنى انفصالا بين الابستمولوجيا والسوسيولوجيا ، لأنهما متضايقان ومتلازمان .

كيف ؟

أى دوجما هى مطلق عيى يمكن أن يكون أساسا للمجتمع . وبهذا المعنى فإن أى نظام اجتماعى يرقى إلى مستوى المطلق . ومن ثم يتعصب ضد أى اتجاه ينشد تغيير الوضع القائم بدعوى أن الدوجما تكون فى أزمة فى لحظة نقدها .

إذا نظرت إلى الاصلاح الدينى فى القرن السادس عشر أدركت فى الحال العلاقة العضوية بين الدرجما وتجميد الوضع القائم .

لقد كان الاصلاح الدينى بترا لثراث الكنيسة الذى كان من صياغة

الدوجماطيين فى الجامع السكونية الكبرى جملة وتفصيلا ، وعندما تفكك  
الاصلاحيون الدوجما الكنسية تفكك أساس المجتمع ، وبزغ المجتمع  
البرجوازى كبدل عن المجتمع الاقطاعى . ولهذا قيل أن الروح الرأسمالية  
كانت سابقة على النظام الرأسمالى بسبب الاصلاح الدينى . بيد أن  
الرأسمالية فى طورها ، واجهت نفس ما واجهته الكنيسة ، إذ تحولت الى  
دوجما . وإذا قرأت كتاب كيرك رسل « العقل المحافظ » أدركت فى الحال  
أنه منفسى اليمين الجديد فى أمريكا اليوم . يقول كيرك أن « ماهية المحافظة  
الاجتماعية تقوم فى الحفاظ على التراث الأخلاقى للبشرية ، ذلك أن المحافظين  
يوقرون حكمة السلف ، ويتشككون فى أى تغيير حادث . ثم يستطرد طارحا  
سته قرانين للفكر المحافظ أولها الاعتقاد فى أن قصد اللهيا يحكم المجتمع ،  
وأن المشكلات السياسية ، هى أساسها ، هى مشكلات دينية (٤) . وبهذا  
المعنى فإن المحافظة تعادل الدوجماطيقية ، لأن المحافظة تنزع بتأسيس المجتمع  
على الدوجما الدينية ، على المطلق ، ولأن الدوجماطيقية فى حد ذاتها هى  
مطلقة . والمطلقة ، بدورها ، هى نظرية الاستبعاد فتفضى بالضرورة الى  
تعصب بلا حدود .

والآن ثمة سؤال آخر :

ما العمل للقضاء على هذا التعصب بلا حدود أو على الأقل ما العمل  
لتخفيف وطأته ؟

ثمة محاولات للتغلب على هذا التعصب بلا حدود وذلك بنقده فى  
مستوى الوعى وذلك ببيان أنه نظام اعتقادى مغلق وخاطىء . بيد أن هذه  
المحاولات محكوم عليها بالفشل فى أغلب الأحوال لأنها لا تكشف عن الأرضية  
الحقيقية للتعصب .

فالأرضية الحقيقية هى القوى اللامعقولة الخفية ، وأعنى بها « التابو »  
أو المنوع لمسه ، غير القابل للنقد ، والمتجذر فى « اللاوعى الجمعى » ولست

في حاجة الى الاشارة الى أن أعمال فرويد ويونج دارت على التآمر  
واللاوعى الجمعى .

والسؤال اذن :

أين يقع التسامح ؟

انه واقع فى الفترة الانتقالية من مطلق الى آخر . بيد أن الـ « آيات »  
تتحول ، بفضل الصراع الطبقي ، الى « لا آيات » أى نفى الـ « آيات » من  
أجل البحث عن آيات جديدة .

وفرصـة التسامح ليست فى الـ « آيات » أو الـ « آيات الجديدة »  
وانما هى فى فترات « اللا آيات » .

## حوار المؤتمر

منى أبو سنه

الجلسة الأولى

المحدث الأول : بسام طيبي

البحث : التبادل الثقافي في إطار المجتمع الدولي المعاصر

مراد وهبة :

التعليق الأول يدور على علاقة العالم الثالث بالاحياء الثقافى .  
ورأى أنه اذا كان المقصود بالعالم الثالث افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية فإن ذلك لا يتفق والاحياء الثقافى ، ذلك أن أمريكا اللاتينية لا تواجه هذه القضية ، إذ أن أصولها أوربية . أما افريقية وآسيا فهما وحدهما اللذان يواجهان هذه القضية ، قضية الاحياء الثقافى . وسبب ذلك أن هاتين القارتين يفتقدان حركتين هامتين : الإصلاح الدينى ، أى الفكر الناقد للدين ، والتنوير ، أى سلطان العقل .

أما التعليق الثانى فيدور على العلاقة بين تكوين الجيتو والعودة الى الاسلام . واعتقد أننا فى حاجة الى تعريف معنى « الجيتو » ، وهو مصطلح مرتبط ، فى الأساس ، باليهود ، أو ما يسمى بـ « الشعب المختار » ، ولهذا فإن لفظ الجيتو لا ينسحب على الاسلام لاعتقاد المسلمين أن دينهم للانسانية برمتها ، ومن ثم دعوتهم لتجسيد « الأمة » الاسلامية .

ومعنى ذلك أنه ليس فى الامكان وصف العودة الى الاسلام بأنها جيتو ، لأن المسلمين ينشدون ايمان البشر أجمعين بالاسلام . وهذا هو معنى الحركة المعاصرة ، حركة المسلمين النضاليين . بيد أن هذه الحركة ليست وليدة اليوم كما هو شائع . ولهذا فأننا نتشكك فى أن يكون لدى الوطن العربى عقول مستغربة ، بل أزعج أن وجود هذه العقول خداع بصرى . فأنت إذا طالعت ، مثلاً ، مؤلفات محمد عبده ورفاعه الطهطاوى تعثر على جذور حركة الاخوان المسلمين . ولهذا السبب فإن محمد عبده يمثل تياراً فى الثقافة العربية المعاصرة ، وليس مجرد شخصية مفكرة .

بسام طيبي :

وماذا عن طه حسين ؟

مسراد وهبه :

انه لا يمثل تيارا فى الوطن العربى . بل انى أريد أن ألفت النظر الى أن طه حسين قد انتهى فى اللحظة التى اضبطها فيها بسبب نشره كتاب « فى الشعر الجاهلى » ، وأصبح شخصا آخر . ولهذا السبب فأنا أعتقد أن المفكرين العرب يعانون من الانفصام . وهنا أود أن أعلق على قول طيبي بأن ثمة بزوغا للنخبة عربية تتكلم وتفكر على النمط الغربى . أريد ، هنا أن أحدث تحويرا فى قوله هذا على النحو التالى : ان هذه النخبة تتكلم ، دون أن تفكر ، على النمط الغربى ، أى أنها غربية الشكل وليست غربية المضمون . وعندى أدلة على ما أقول .

عبد القادر الزغل :

لى ملحوظتان : الملحوظة الأولى ملحوظة عامة . فابتداء من البحث الأول ، فى هذا المؤتمر ، ونحن نواجه مشكلة سياسية تمس مسألة التسامح فى الوطن العربى . والمناقشات الدائرة عليها تكشف عن وجهة نظر المؤتمرين وموقفهم الاجتماعى بالنسبة الى المشكلة المحورية وأعنى بها التسامح السياسى ، وهى مشكلة متصلة اتصالا مباشرا بمفهوم « الثقافة » و « الاستغرابية » . وينطوى هذان المفهومان على أنه من المستحيل أن يصبح مجتمع ما مائلا لمجتمع آخر متمائزا عنه ثقافيا . والثقافة يعنى استحالة الاستغرابية . ولهذا فأنا اتفق مع ملحوظة وهبه فى أن العرب لا يفكرون على النمط الغربى . وهذه الملحوظة لا تنطوى على قيمة إيجابية أو سلبية ، وإنما ينبغى تقبلها على أنها حقيقة تاريخية . والاستغرابية تطلق على أولئك الذين ليسوا غربيين ، ولكنهم متجهون نحو الغرب .

أما الملحوظة الثانية فخاصة بمفهوم « الجيتو » . واعتقائى أن الحضارة الغربية ، على المستوى الدولى ، تقع فى إطار الجيتو . وكل ما هنالك من فارق بين هذا الاطار ومفهوم الجيتو هو أن الجيتو ، تاريخيا ،



مقهوّر سياسيا ، فى حين أن الجيتو الغربى الراهن هو القاير • وإستنادا الى هذين المقياسين فإن الإستغراب لا يعنى الغربية وإنما يعنى التّوجه نحو الغرب •

### رضا بوكرع :

أود الإشارة الى مفهوم الاتصال كما هو وارد فى بحث طيبى • وهنا أتفق مع طيبى فى القول بأن الانسان يتصل بما هو مباين ، ذلك أن الاتصال يعنى تباينا ما بين المستويات • بيد أن المشكلة الحقيقية تكمن فى عدم القدرة على الاتصال بما هو أدنى • ومعنى ذلك أن الاتصال ممكن فى حالة واحدة وهى حين يكون المتصلين متساويين وأن كانوا متباينين ، والا فإن الرسالة تصل من الأعلى الى الأدنى ، والاتصال فى هذه الحالة زائف • ولهذا فإن الربط بين مفهوم التسامح ومفهوم الاتصال يستلزم الانتباه الى الوضع الاجتماعى للمتصلين • وبحسب طيبى يخلو من الإشارة الى المواجهة بين الأبنية المتباينة للثقافات المتباينة ، وأعنى بذلك المواجهة بين الغرب والشرق •

وثمة ملحوظة أخرى خاصة بالعلاقة بين التسامح ، والأحياء الإسلامى • وجهة نظر طيبى ، فى هذه العلاقة ، غريبة • وهنا أود أن ألفت النظر الى أنه ليس فى الامكان تناول قضية معينة برأيين متباينين • ومع ذلك فأنا على وعى بالتعقيدات الكامنة فى قضية التسامح ، والكامنة كذلك فى مواجهة رأيين متباينين فى وقت واحد • ومحاولة فهم قضية التسامح والاتصال ، هى محاولة شاقة ، لأنك تجد نفسك باحثا وموضوع بحثك فى نفس الوقت • ثم أن بحث طيبى يتناول الأحياء الإسلامى بوجهة نظر غريبة ، بمعنى أن هذا الأحياء هو أحياء للجيتو ، دون أن يعى أن الجيتو ينطوى على الاستعباد والقهر • لقد انطوت الحركة الإسلامية ، تاريخيا ، على امكانيات الاتصال مع الحضارة الغربية وأعنى بها الحضارة اليونانية

وثمة ملحوظة ثالثة وهامة للغاية وهى الأبوة الغربية التى تعلم الغربيين أن الاسلام مباين ، أو أن الأحياء الإسلامى متميز • وهذه الأبوة نابعة من

نزعة سلطوية تستبعد الإتصال : ولهذا فأنا أتفق مع وهبه فى ضرورة تحديد معنى الجيتو ، لأنه معنى ينطوى على إشكال . كما أنه ينبغي النظر الى التسامح على أنه قيمة ، ومن ثم البحث عن البواعث العميقة للتكتلات المتبانية ، دون التسرع فى صياغة أحكام مبسرة . وأنا متفائل بالنسبة الى إمكان التسامح والحوار بين الثقافات المتبانية ، ولكن بشرط مجاوزة الأبنية الظالمة والسلطوية ، ومجاوزة الرؤية الأحادية .

### أبوارد سيبانج :

أود هنا أن أضيف نقطة واحدة الى مقالته وهبه عن رفاة الطهطاوى . ففى تقديرى أن رفاة ظاهرة فريدة فى التفاعل الثقافى بين الغرب والشرق ، وبالأخص فى الوطن العربى وفى مصر . فىرى رفاة أن تقدم الغرب مردود الى تقدم علوم الحكمة التى ينبغى أن يتمثلها الوطن العربى الذى أنتج العلوم النقلية . ثم هو يرى أن الوطن العربى ينبغى أن يتمثل الثقافة الغربية . بل هو فى دعوته الى القومية يقرر أنه وأن كان الغرب مسيحيا الا ان ذلك لا يمنع الوطن العربى من التعلم من الغرب لأن العلم لا وطن له . وأنا أعتقد بأنه من اللازم تبني هذا الاتجاه ، لأن رفض الغرب لا يعنى سوى الوقوع فى براثن الأصولية الدينية والجيتو .

### سليم نصر :

فى تقديرى أن بحث طيبي عيام للغاية ، ومن ثم فهو ينطوى على ازدواجية فى المعانى والمفاهيم . بل انى كعالم اجتماعى وليس كعالم سياسى لى تحفظ على مفهوم « المجتمع العالمى » ، ذلك لأنه ليس ثمة مجتمع عالمى .

وشعة ملحوظة ثانية لحاجة باعتبار الثقافتين الغربية والشرقية قطبين أو كيانين . فمن شأن ذلك أن يثير مشكلات . فى حين أن المسألة أعقد من ذلك سواء كان ذلك فيما مضى أو فى أيامنا هذه . بل ان هذا التصور ينطوى على موقف ايديولوجى . وعلى الرغم من أهمية النظر الى هذا الموقف الايديولوجى من الوجهة السوسيلوجية أو السياسية الا أنه ينبغى عدم تناوله على أنه واقع حقيقى . وكل ذلك مرتبط بفضية الإتصال والتسامح ، لأن إتسامح الثقافى الداخلى أكثر أهمية من الإتصال الثقافى الخارجى .

وثمة ملحوظة ثالثة وأخيرة خاصة بمفهوم العودة إلى الثقافة القومية •  
فهذا مفهوم أيديولوجي لأنه من المجال العودة • وفي إمكانى التذليل على أن  
المجتمعات العربية مقطوعة الصلة بثقافتها •

سيد عويس :

فى بحث طبيى ثمة تعميمات تعسفية • مثال ذلك : ينبغي توضيح  
مفهوم الجيتو • ولقد طالعت يوما ما أن الجيتو هو المكان الذى يقم فيه  
أولئك المنبوذين • فهل هذا هو ماتعنيه • وإذا كان ذلك كذلك فمن بينذ من ؟

يسام طبيى :

إن مفهوم الجيتو لا يعنى إلا العزلة •

سيد عويس :

كان ينبغي أن توضح ذلك • ثم أنك تقرر أن العالم الثالث متباين •  
وأنا أقول لك أن العالم الإسلامى متباين كذلك • وإذا كنت تتصور أن مصر  
إسلامية فهي مبابنة لباكستان ولذول إسلامية أخرى • إذ أن لها تاريخا  
خاصا •

وملحوظة ثانية خاصة بمحمد عبده • وقد أشار وهبه إلى أن محمد  
عبده كان تلميذا للأفغانى • وهذه حقيقة ولكنهما لم يكونا على وفاق لأن  
الأفغانى كان ينشد الثورة الإسلامية • وهذا ماكان ينشده عبده ولكن  
بأسلوب آخر غير أسلوب الأفغانى • وكان رشيد رضا تلميذا لمحمد عبده  
كما كان حسن البنا • ولهذا فأنى أوافق مع وهبه فى أن محمد عبده كان  
حاجلا لجذور حركة الإخوان المسلمين • فثمة استيعارية بين محمد عبده  
ورشيد رضا وحسن البنا • وقد كان بزوغ مثل هذه الأيديولوجيات مواكبا  
لعصور التدهور وسيطرة أيديولوجيا العصور الوسطى • ثم جاء محمد على  
وانفتح على الغرب • وقد استخدم وهبه لفظ الانفصام أو الشيذوفرنيا •  
بيد أن هذا اللفظ سيكولوجى وأنا أؤثر عليه لفظ الازدواجية الثقافية • لأن  
هذا اللفظ يشير إلى المجتمع وليس إلى الفرد • أننا نعانى من الازدواجية  
الثقافية • بل ما زلنا نحمل الأفكار الفرعونية والإسلامية والغربية •

وثمة ملحوظة أخيرة مطروحة على هيئة سؤال :  
لماذا يغضى الغرب ليران ، ولماذا لا يخشاه الاتحاد السوفيتي ؟

منى أبو سنة :

ان التحوير الذى يريد وهبه ادخاله على العبارة الأخيرة فى بحث طيبى  
تلقى الى اتساق البحث • ان قول طيبى بأن التحديث والأخذ بمنجزات العلم  
والتكنولوجيا لا ينطوى على قهر الثقافة الوطنية هو دعوة العالم الثالث  
الى أن يكون مستهلكا للتكنولوجيا الغربية • ورفض العالم الثالث لهذه  
المنتجات يجعله مجرد سوق للمنتجات الغربية • ومن هذه الزاوية فان طيبى  
يكرس مفهوم الهوية ويحدث العالم الثالث على المحافظة على هويته للتخلف  
مع عدم التأثير بالمهوية الأوروبية • ومن ثم فان طيبى يدعو الى ثنائية تتنافى  
مع مفهوم المجتمع العالمى • والنتيجة صراع عالمى بين الهويات من حيث هى  
مطلقات ، سواء كانت مطلقا دينية أو ايديولوجية • ولهذا فان اشكالية  
هذا البحث تكمن فى أنه ينقد الاحياء الاسلامى ولكنه فى نفس الوقت يؤيد  
الهوية الثقافية ، والنتيجة بزوغ حركة الاحياء الاسلامى الراضة للحضارة  
الغربية الى حد تدميرها • ومن ثم فان الدعوة الى تدعيم الهوية ليس لها  
الا نتيجة واحدة ، هى العودة الى الجذور • أما محاولة كبت النتائج المترتبة  
على هذه الدعوة على نحو ما جاء فى بحث طيبى فليس الا تناقضا مأساويا  
لا ينتج سوى انفجارا مدويا •

باسم طيبى :

أود ، فى البداية ، أن أبدي ملحوظة عامة مفادها أن قصر بحثى  
وعوميته يفضيان الى سوء فهم • ولهذا لابد من ازالته • ثم أبدا بالرد على  
التعقيبات مبتدئا بأخر تعقيب لمنى أبو سنة • ففى العام الماضى شاركت فى  
مؤتمر فى تونس بعنوان « العلم والتكنولوجيا والتنمية » وكانت القضية  
المثارة هى كيفية اماكن دول العالم الثالث تجاوز التخلف وتبنى العلم  
والتكنولوجيا لكى تصبح دولا متقدمة ، وتمتنع عن محاكاة الثقافات الأخرى ،  
وتحافظ على هويتها • وقد دارت معظم الأبحاث ، فى هذا المؤتمر ، على

مقولة الأصالة . وفى تقديرى أن تجاوز التخلف من غير فقدان الهوية مسألة مرتبطة بالهنية . فهل فى الامكان تمثل احدى التكوينات البنوية للثقافة الغربية ، وهى العلم والتكنولوجيا ؟ وأنا أعتقد أن فكرة الهيمنة هى احدى ملامح الثقافة الاسلامية . ان مفهوم « الأمة » فى الثقافة الاسلامية التقليدية ليس محدودا بجزء معين من العالم ، بل انه يعنى العالم برمته . بيد أن هذا المفهوم لا يصلح لعالم متعدد . ولهذا فان التجديد الثقافى فى الاسلام فى امكانه أن يتضمن تغييرا فى مفهوم الهيمنة . وأنا ضد الهيمنة الغربية ولكن هذا لا يعنى أن تكون الهيمنة الاسلامية هى البديل . ان التبادل الثقافى المتكافئ بين المجتمعات أمر لازم ولكنه ليس أمرا حاصلا . ومن ثم فإن ارساء هذا الأمر ينبغى أن يكون أحد أهدافنا .

وأنا أرد على اعتراض منى أبو سنه بأن التناقض فى حججى والنتائج من تمثل العلم والتكنولوجيا ليس كامنا فى المحاكاة لأن المحاكاة لن تفضى الى تجاوز التخلف . أن التجديد هو السبيل الى هذا التجاوز .

وبالنسبة الى اعتراض سيد عويس فأنا أتفق معه فى أن العالم الاسلامى متباين . وقد أوضحت فى كتابى « أزمة الاسلام المعاصر » أن ثمة ثقافات اسلامية متباينة . وفى اندونيسيا ، مثلا ، اتخذ الإسلام شكل الثقافة الأيمية بفضل تأثير الثقافة الوطنية . وفى جنوب شرق آسيا ليس ثمة حجاب للمرأة المسلمة . وفى المؤتمر الثالث للجمعية الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية الذى انعقد فى مالطة عام ١٩٨٠ ناقش المؤتمر قضية الهوية الثقافية . وقد نلزت الأبحاث والمناقشات على أن مثقفى العالم الثالث قد تمثلوا قيم ثقافتهم ، كما تمثلوا قيم الثقافة الغربية ، وأصبحت الحياة اليومية تتسم بهذه الاندماجية الثقافية . وبسبب هذا التمثيل اقترحت استعمال مصطلح « دوبركايم » الإغتراب « بدلا من لفظ « شيزوفرينيا » ، للتعبير عن تمثل نسقين من القيم .

وبالنسبة الى اعتراض سليم نصر أود التنبيه الى أن لفظ « المجتمع العالمى » ليس من ابداعى ، وإنما هو وارد فى علم العلاقات الدولية . ولكن ثمة حدود فى استعمال هذا اللفظ .

أما العلاقة بين المشرق والمغرب فهي ليست علاقة بين كيانات مستقلة ،  
فثمة تعاضلات وعلاقات قديمة : واهتماماتى منصبية على تطور العلاقة بين  
المشرق والمغرب منذ القرن التاسع عشر ، وتحليلها على مستويين : مستوى  
التبادل الثقافى بين الشرق والغرب ، ومستوى الوضع الثقافى فى كل منهما .  
أما اهتمامى ، فى هذا البحث ، فمنصب على المستوى الأول . أما عن الثقافة  
فأنا موافق على أنها ليست مسألة ذهنية أو أيديولوجية ، وإنما هى مسألة  
بنيوية .

أما بالنسبة الى سبأنج فأنا أوافق مع رأيه عن رفاعة الطهطاوى ، ولكن  
التيار الاسلامى ، منذ رفاعة والزواد المسلمين فى مجال الابداع الثقافى  
والتحديث ، لا يجرى على وتيرة واحدة . وأنا أوافق مع مراد وهبه فى أن ثمة  
سطورا تقضى الى الأصولية الدينية . ومع ذلك فهذه السطور ينبغى الاتقضى  
بنا الى انكار السمة الإبداعية فى انتاج رفاعة .

وبالنسبة الى رضا بوكرع فإن بنية الاتصال الثقافى المتبادل فى  
المجتمع العالمى المعاصر ليست على نمط واحد . وفى تقريرى الى المكتب  
الأجنبى فى ألمانيا الغربية المختص برسم السياسة الثقافية الأجنبية لألمانيا  
المخت الى اللاتماثل فى الاتصالات فى المجتمع العالمى . ثم أوضحت أن  
السياسة الثقافية الأجنبية للدول الغربية ينبغى أن تضع فى اعتبارها أنها  
جزء من البيئة اللامتماثلة ، وأن يكون لها هدف يمكن تحقيقه فى القرن  
القادم ، وأعنى به الأبنية المتساوية داخل بناء العلاقات الدولية .

أما عن الأبوة الغربية فأنا أقرر أنها عائق أمام الاتصال الثقافى  
المتبادل . بيد أن بحثى لا ينصب على الأبوة وإنما على الاحياء الثقافى  
وعما اذا كان هذا الاحياء عائقا أمام هذا الاتصال الثقافى المتبادل .

أما بالنسبة الى تعليق عبد القادر الزغل فأنا اتفق معه على استحالة  
أن نكون غربيين ، بيد أن ثمة تأثيرا غربيا وبالأخص فى مجال التعليم .  
فالأفريقيون والآسيويون الذين تعلموا فى المدارس والجامعات الغربية  
متأثرون بالثقافة الغربية . فثمة تغيير فى أسلوب تفكيرهم ، وهذا بدوره يفضى  
الى انفصام فى أسلوب التفكير وفى الأبنية الاجتماعية .

ان لفظ « جيتو » يعنى العزلة ، ولهذا فانا اؤثر استعمال لفظ اقلية بالنسبة الى اوربا وليس لفظ جيتو . ذلك اننا عندما نتحدث عن جيتو ثقافى غربى مهيمن سياسيا فانا نعنى ان الهيمنة الاوربية ليست محصورة فى المجال السياسى . وفى العالم الثالث ثمة مراكز وثمة هوامش . فى القاهرة ، مثلا ، هى مركز المجتمع المصرى حيث التغريب وارد فى مجال التعليم ، فى حين ان المسألة ليست كذلك فى غيرها من المدن المصرية . ان تأثير الثقافة الغربية قائم فى المركز . ومن المركز ينتشر تأثير الثقافة الغربية .

المتحدث الثانى : انطوان مسره

موضوع بحثه : الحق فى التباين

بسام طيبى :

ثمة بعد بنىوى مطلوب ، ذلك ائنى قد لاحظت ، فى هذا البحث ، ان أسلوب التفكير المهيمن فى العالم العربى ليس ملائما ازاء استراتيجيات الصراع ، وان المعيار المهيمن هو معيار التوحيد دون مراعاة لتباين مصالح البشر . فالنظر الى المجتمع على انه جماعة متكاملة هو مفهوم غربى ، ليس من الزاوية القومية ولكن من الزاوية السوسيلوجية . ومعنى ذلك انه فى المجتمعات الغربية الصناعية ذات الابنية الاجتماعية المعقدة والانقسامات الاجتماعية ليس فى امكان البشر ان يتسموا بأسلوب موحد فى التفكير ، فى حين ان هذا ممكن فى المجتمعات للصناعية . وهذه احدى الابنية الاساسية المطلوبة لتقبل الآخر رغم انه متباين .

عبد القادر الزغل :

وانا بدورى اسير فى نفس الاتجاه . اتجاه المقارنة بين مجتمعات متباينة . فنحن متأثرون بفكرة ان الغرب مجتمع متسامح . وانا ارغب فى وضع هذه المسألة فى اطارها التاريخى . وفى هذه الحالة نرى ان « الأمة » او الدولة التى تحكم امة او مجتمعا مدنيا متجانس الثقافة إنما تقوم على العنف . وفرنسا اقوى دليل على مانقول . ومن هنا ينبغى طرح مفهوم التسامح فى اطار مفهوم الدولة . وفى هذا الاطار ، اطار العلاقة بين المجتمع المدنى والدولة ، نفهم مسألة التسامح او التعصب .

### سليم نصري :

وأنا كذلك أسير في اتجاه عبد القادر الزغل ، فيما يختص بالعلاقة الجدلية بين العنف والتأسيس السياسي للدولة الذي يستند الى مفهوم الديمقراطية والتعددية . والتسامح ، فى اطار هذه الثقافة السياسية ، أصبح مفهوماً محققاً ، وأصبح مفهوم الديمقراطية ، وليس مفهوم التسامح ، هو المفهوم الأساسى . أما فى العالم العربى فالمسألة على خلاف ذلك . فالنضال من أجل ترسيخ الديمقراطية أفضل من النضال من أجل التسامح . ثم اننا فى حاجة الى التعددية الايديولوجية والسياسية . أما التسامح فقيمة تقليدية فى الثقافة السياسية فى العالم العربى ، وبالأخص بالنسبة الى الجماعات العرقية مثل غير المسلمين ، ان أن استيعابهم أمر مستحيل .

### مراد وهبه :

يبدو لى ، يا أخ مسره ، أنك تتناول مشكلة التسامح بمنظور دينى . فأنت تؤازر التجربة اللبنانية من حيث هى تجربة طائفية . وأنا أرى أن أى مجتمع يستند الى مطلقات دينية ، والى رأسمالية طفيلية فى آن واحد فإن الحرب الأهلية نتيجة حتمية . ومعنى ذلك أن التعصب هو السائد . ولهذا أنا أختلف مع رأيك القائل بأن لبنان رمز لتجسيد التعايش السلمى بين الأديان ، لأن هذا رأى لا يراكم إلا التعصب . فمجتمع يقوم على الأديان هو مجتمع يقوم على الصراع بين المطلقات . وإذا أضيفت اليه رأسمالية طفيلية ( أى غير منتجة وتستند الى الاستهلاك ) فليس من ثمره سوى الحرب الأهلية والتعصب . ومن ثم ينبغى ادخال العوامل الاقتصادية فى تحليلك كالأوضاع فى لبنان ، والا فأنت مصاب بخداع بصرى يوهمك بأن نموذج الوحدة العربية هو الطوائف الدينية .

### رضا بوكرع :

أفهم أن صاحب هذا البحث لديه هموم خاصة بالبحث عن حلول عملية لمشكلة التسامح . وهذا التناول يبين مواجهة المشكلة بهموم اجرائية ، أى



النظر الى التسامح على أنه وسيلة لمجازاة تناقضات المجتمع اللبناني .  
فما هي فاعلية هذا التناول ؟ هذه مسألة أخرى . ولى بعض التحفظات على مفهوم التسامح . فهو مطروح ، فى هذا البحث ، على أنه قيمة برانية آتية من مجتمعات متقدمة للافادة منه فى حل الصراعات . وهذا أمر مذهل وبالأخص بالنسبة الى الجزء الخاص بالعقبات . وتبنى مفهوم التسامح على أنه مفهوم يستلزم العقلية الديكارتية التى تحلل وتقسم مسألة غريبة على العقلية العربية التى تعجز عن التحليل والتقسيم . ومن ثم فهذا التناول خطير الى الحد الذى أضعف فيه عملية التحليل ، ثم أنه يستند الى أحكام تقويمية لا تقضى الى حل المشكلة . والخلاصة أن البحث عاجز عن استيعاب جملة الأبعاد الكامنة فى المشكلة اللبنانية .

#### انطوائى الحكيم :

هذا البحث يرحى بأن صاحبه معارض لايجاد حل للطائفة اللبنانية . وهنا ثمة تفرقة بين الايديولوجيات والايديولوجيين السياسيين . ومن الذين أنه فى المجتمعات التعددية ، مثل لبنان ، حيث تعترف الدولة بالمثل الدينية ، ثمة تعارض بين التعددية من جهة والنظام السياسى المركزى من جهة أخرى . فعند استقلال لبنان عام ١٩٤٣ وهذا التعارض هو السائد . فصراع عام ١٩٥٨ ، وصراع عام ١٩٧٥ قائمان بلا حل حتى الآن . والسؤال اذن : هل التسامح ، فى المجتمع اللبناني ، يصطدم مع تميز الجماعات الصغيرة ، وهل هو يحاول محاكاة مجتمع سياسى يرفض تغيير الوضع القائم ويثبت الفوارق والانقسامات ؟ أم هل من الأفضل للبنان أن يكون التسامح على غير هذه الوتيرة ، أى أن يقدم التسامح على أن من حق الجماعات الأخرى أن تكون متباعدة ، من أجل تأسيس مجتمع سياسى يقضى الى التكامل الاجتماعى الذى يكون احدى العوامل المحققة للاستقرار السياسى فى لبنان ؟

#### توليو تفتورى :

لى ملاحظة على لفظ تسامح . انه مفهوم سلبي بمعنى أن التسامح هو من أجل الآخر . وإذا أبحث عن مفهوم آخر ينطوى على تعددية أفضل ، ويقر هوية الآخرين وحقوقهم .

### على أواميل :

ينبغي التمييز بين الأفكار في البلدان المتعددة حيث نجد أن نفس الأفكار ليس لها نفس المعاني ، لأنها تتخذ مسارات تاريخية متباينة .  
والعالم العربي يريد تحقيق هدفين في آن واحد : المحافظة على الهوية والأصالة ، ومقاومة الضغوط الأجنبية .

### روبيرتو شيريانو :

في تقديرى أن الاحترام يعنى قبول الآخر ، أى فهم رغبات الآخر ، وهذا يعنى الاتصال . ونقطة البداية فى تجاوز التعصب هى الاعتراف بأن أى خطاب هو خطاب ايديولوجى . وهذا الرعى لازم لفهم التسامح .

### عبد القادر الزغل :

يبدو من المناقشات أن مفهوم التسامح مفهوم متاكد . لأن التسامح يعنى مطالبة الأقوى أن يكون متسامحاً مع الأضعف ، ولكن ينبغي أن نكون على وعى ، قبل تناول هذا المفهوم العارض ، بأن ثمة مسلمة هامة وهى أن التباينات ليست تباينات بين أفراد ، وإنما هى تباينات بين جماعات ، وهذه مسألة مناقضة لمفهوم الديمقراطية . وهذه المسلمة الخاصة بمفهوم الديمقراطية تعنى أن التباين ينطوى على أغلبية وأقلية ، وأن التمايز بينهما هو ثمرة التمايز بين الأفراد . ذلك أن الديمقراطية تقرر تساوى الأفراد من حيث المبدأ . وفى المجتمعات العربية ثمة جماعات مستقلة . والحديث عن المساواة الديمقراطية هو ، منذ البداية ، أقرار بوجود هذه الجماعات المستقلة المتباينة . ومعنى ذلك أن الأفراد متساوون ، وأن القيمة هى للأغلبية والأقلية ، وأن الحديث عن مفهوم التسامح يعنى أن المجتمع ليس مجرد مجموعة من الأفراد وإنما جماعات فى حالة فعل ورد فعل .

### اندريه مرسيه :

أود لفت الانتباه الى أن مفهوم الديمقراطية فى العالم يتباين من مكان الى آخر ، ومن ايديولوجيا الى أخرى وأنا أقدم من أعرق بلد فى

الديموقراطية ، بل أغلب الظن البلد الديموقراطى الوحيد ( سويسرا ) .  
ولهذا فإننا نعتقد أن الصورة التى قدمتها عن الديموقراطية ، حتى الآن ،  
ليست كافية فى الواقع .

#### مارتن سبانج :

إن التداخلات الثلاثة الأخيرة تبين أن ثمة اختلافا فى مفهوم التسامح .  
فهو مقبول عند واحد ومرفوض عند الآخر ، ومحاولة لتغيير معناه عند  
ثالث . ومعنى ذلك أن علينا أن نبدأ بتعريف التسامح . وفى تقديرى أن  
التسامح ، كلفظ يجب قبوله من حيث أنه موضوع مؤتمرننا ، ينطوى على  
احترام كرامة الآخر . ذلك أن الآخر ، عندما يكون موضوع تسامح ، يتصور  
أنه غير متساو مع غيره ، وأنه مقبول على أساس ذواته فى الكل . ومن  
هذه الزاوية فإنه ينبغى التطلع الى ما هو أكثر من التسامح ، الى حوار  
الثقافات . وهذا الحوار جوهرى إذا كنا راغبين فى تحقيق الحضارة العالمية .  
وهذه الحضارة العالمية تقترض أن كل حضارة ، وكل جماعة عرقية ، ليست  
هى الحضارة ، وإنما هى إحدى الحضارات . وإذا كنا نتطلع الى تحقيق  
الحضارة العالمية فعلينا أن نتكلم عن الحضارات الأخرى التى تباين  
حضارتنا .

#### سليم نصر :

أنا متفق مع كل ما قيل ، وكل ما قاله الزغل فيما يختص بمفهوم  
الديموقراطية . بيد أن هذا المفهوم مطروح فى إطار التراث الفرنسى ، ولكن  
فى مجتمعات أخرى ثمة حق للجماعات فى تنظيم أنفسها مثل بلجيكا وهولندا  
وحتى أمريكا . وهكذا فإن الديموقراطية تنسحب على الجماعات وليس فقط  
على الأفراد . أما التراث الفرنسى فليس هو التراث الإنسانى للديموقراطية ،  
وإنما هو مجرد تراث .

#### أنطوان مسره :

سأرد على هذه التداخلات من غير ذكر للتفصيلات الجزئية . وقد  
أشرت فى بحثى ، إلى أن التسامح هو الحد الأدنى فى الحديث عن

الديموقراطية . وقد أشرت كذلك الى أن ثمة عوامل ثلاثة ( الوحدة العربية ، والأصولية الاسلامية ، وأحداث لبنان ) تبين أن مسألة الديمقراطية ، فى العالم العربى والشرق الأوسط ، تطرح نفسها فى الحد الأدنى . ففى هذا العالم ثمة جماعات متباينة ومع ذلك ليست موضوع اعتراف .

وقد ورد ، فى المداخلات ، مفهوم الثقافة السياسية ، وهذه هى المشكلة التى تفرض نفسها على الشرق الأوسط والعالم العربى . وأنا لا أذكر أى من العوامل الواردة فى المداخلات ، ولكنى أؤثر التركيز على العوامل السياسية ، أى علاقات القوى فى مجال السياسة .

المحدث الثالث : سيد عويس

موضوع البحث : التسامح الثقافى فى مجتمع حضري مصرى

مزاد وهبه :

فى الحديث عن التسامح الثقافى ليس فى الامكان تناول الدين من حيث هو دين ونقول الاسلام متسامح أو المسيحية متسامحة . فهذا التناول لا معنى له فى اطار الظواهر الاجتماعية ، لأنك فى تناولك لحى بولاق تتحدث عن بزوغ صراعات دينية من وقت لآخر . علينا إذن تفسير هذه الصراعات بالمؤسسات الدينية وليس بالدين ، فنتساءل عن المؤسسات الدينية التى تولد التعصب الدينى . وإذا لم نعثر على هذه المؤسسات الدينية التى تسبب الصراعات الدينية فإنت عندئذ مواجه بمعضلة علمية وهى غياب الفرض العلمى الذى يسمح بتفسير هذه الصراعات . وفى هذه الحالة ليس أمامك إلا أن تقول عن الحاكم ، مثلاً ، أنه مجنون . بيد أن هذا القول ليس تفسيراً علمياً .

أندريه مرسينييه :

يبدو لى أن الحضارة التى استمرت آلاف السنين ، مثل الحضارة المصرية القديمة ، يمكنك أن تعثر على ساتريد أن تعثر عليه على الرغم من أن تراثها لم ينحرف عن مساره . السؤال إذن : فى مثل هذا التراث الذى

لحدث تأثيرا فى كل العصور حتى يومنا هذا ، الا يوجد فى النصوص المصرية القديمة مايدل على وجود فكرة التسامح أو مايمثلها ؟

منى أبو سنه :

ان المتحدث حجة فى كل مايتصل بالمجتمع المصرى ، وبالأخص الجوانب التى تعبر بدقة عن الوعى الاجتماعى للجماهير المصرية وذلك بفضل تحليله للامثلة الشعبية • وانى أعتقد أنه يتفق معى فى أن كل مصرى على علم بأنه على الرغم من أن الحضارة المصرية حية فى قلبه الا أن لفظ « فرعون » يثير فى وعيه الاجتماعى مايفيد اللاتسامح • فلفظ « فرعون » مرادف للديكتاتور والطاغية ، ومشتقاته من صفات وأفعال تشير كلها الى الغزوة القسطنطية • وسؤالى اذن : هل من تفسير لهذه الظاهرة التى تتناقض مع ماذهب اليه الباحث ؟

روبرتو شيريانى :

لى تعليق على لفظ فرعون حيث أنه يعنى ، فى اللغة الايطالية ، انسانا مهما ومترفا وليس انسانا متسلطا أو ديكتاتورا •

توليو تلتورى :

ان لفظ فرعون ينطوى على معنى مزدوج • فهو ، من جهة ، يعكس احساسا بالاعجاب ، ومن جهة أخرى ، يرمز الى معارضة السلطة •

سيد عويس :

بإزغ التسامح ، فى مصر القديمة ، حوالى ٢٥٠٠ ق م • عندما أصبح الاله رع الدين الرسمى للدولة المصرية • ومع ذلك لم تتوقف عبادة الآلهة الأخرى • وأغلب ما استقر حتى الآن ، فى المجتمع المصرى ، له جذوره فى مصر القديمة • ولهذا ينبغى دراسة الحضارة المصرية القديمة لكى نفهم أن شيئا لم يتغير الى الآن •

وواجب على سؤال مراد وفيه أن يفتى دراسة وصفية ولم يكن مقصدي الوصول الى قانون علمي .

#### المحدث الرابع : انطوان الحكيم

موضوع البحث : « التنظيمات » وانعكاساتها على لبنان

انطوان مسره :

ان البحث يبين ممارسة المؤسسات للتسامح في الامبراطورية العثمانية بمعنى المساواة والترادف بين التسامح والمساواة مسألة علمية واقعية في تاريخ الامبراطورية العثمانية الاسلامية . بيد ان انطوان الحكيم يفسد مترددا في تطبيق هذه المعايير . والمغامرة هنا هي في الخلط بين الجوانب المؤسسية والمشكلات السياسية والتاريخية ، والسؤال اذن : لماذا فشل هذا النمط من التسامح الذي يعنى المساواة في الفترة الاخيرة من تاريخ الدولة العثمانية ؟ لقد قلت ان هذا النوع من التسامح قد افضى الى اللاتسامح ، وأنا أقول ان عدم تطبيق هذا النوع من التسامح هو الذي افضى الى اللاتسامح .

اندرية مرسية :

ثمة سؤالان ولكن لا بد من مدخل اليهما . أرجو أن أكون مخطئا اذا قلت ان سليمان الثاني ابن سليمان الكبير قد اصطنع مشروعا لأسلمة أوروبا عن طريق غزوها بحرا في القرن السادس عشر . فأعد أسطولاً ضخماً ولكنه هزم في ماطلة . ولكن اذا كان قد قدر له الانتصار واستولت الامبراطورية العثمانية على مقاليد الحكم لأسلمت أوروبا برمتها حتى الأرجنتين . وهنا أثير السؤالين : هل كان ثمة تسامح مع الاقليات في ذلك الوقت على الرغم من جبروت الامبراطورية العثمانية ؟ هل ثمة علاقة بين مثالي هذا وما ذكرته أنت عن القرن التاسع عشر ؟

عبد القادر الزغل :

أود توضيح مفهومين . التسامح والمساواة . لقد تجنبتنا ، في

مداخلتنا ، الحديث عن التسامح بمعنى المساواة : إن تجسيد الدولة للتسامح في مؤسسات في العالم الإسلامي قائم في العالم المغاصر . أن نظام « التنظيمات » في القرن التاسع عشر قد طبق في تونس وقد أرادت الحكومة ، بعد استقلال تونس ، المساواة بين الرجل والمرأة ، وتجسيد هذه المساواة في مؤسسات . وبمعنى آخر يمكن القول بأنه قد طلب من الرجال أن يكونوا متسامحين . أن مشكلة المساواة تطرح مشكلة بناء الأسرة ، أي تطرح أساس المجتمع المدني الحديث ، والعلاقة بينها وبين الدولة .

فليس كافيا أن تجسد الدولة المساواة في مؤسسات ، لأن تجسيدها واقعيا يستلزم أن تكون المساواة بين الأفراد وبين الجماعات .  
جورج قنواى :

لى سؤالان : (١) هل فى إمكان تحقيق التسامح فى مجتمع يطبق القوانين الدينية ؟ وهل من الأفضل التمييز بين الحقوق الدينية والحقوق المدنية على أساس حقوق الإنسان .

(٢) هل المسح التاريخى الوارد فى بحثك يسهم فى فهم الموقف الراهن فى لبنان ؟

شبيريانى :

لقد ذهلت من التماثل بين المسح التاريخى عند إنطوان الحكيم والمسح الذى فرغت منه منذ أسبوعين عن أصول العلمانية ، فلدينا ، من جهة ، ظاهرة البروتستانتية الناجمة عن الإصلاح الدينى ، ومن جهة أخرى ، تحليل ديناميات « التنظيمات » عند الحكيم . فقد استمر الصراع بين المسلمين والمسيحيين لمدة ثلاثين عاما . وقد أثار الحكيم مسألة الصراع بين المسلمين والمسيحيين وقد كان كل من التسامح واللاتسامح متلازمين .

برند فيشر :

لى ملحوظتان : (١) التسامح يعنى الاعتراف بالآخر كما هو ، أى أن له حقا فى الحياة بدون اضطهاد . (٢) أن المشكلة الحقيقية للمجتمعات

الاسلامية ليست فى أن تكون متسامحة أو لا تكون ، وانما فى تأسيس الهياكل الاجتماعية الحديثة . فمثلا فى ايران أقام آية الله التلستامع المطلق ضد الأقليات . وهذا مثال يكشف عن أنه غير صالح كهيكل اجتماعى .

#### أندريه مرسيه :

عن الفارق بين التسامح والمساواة أقول ان المساواة ميذا وارد فى العبارة الأولى من الاعلان الشهير للثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ : « كل البشر متساوون » . وهنا سؤال : ما الشروط الواجب توافرها لتحقيق المساواة بين البشر ؟ ان البشر فى حاجة الى كائن أعظم يتضاءلون أمامه لى يشعروا أنهم متساوون . وبهذا المعنى يمكن أن يكونوا متساوين . وإذا شئت فهذا برهان على وجود الله ، ولكن لا علاقة له بالتسامح . ومن ثم ينبغى اسقاط الترادف بين التسامح والمساواة .

#### أنطوان الحكيم :

بالنسبة الى أنطوان مسره أنا بالفعل متردد فى تطبيق المعايير ، التى استعملتها بالنسبة الى الامبراطورية العثمانية ، على الموقف الراهن . وبالنسبة الى قنواتى أعتقد أنه ليس فى الامكان تحقيق التسامح فى مجتمع يطبق القوانين الدينية ، وبالأخص اذا كان هذا المجتمع تعدديا . وفيما يختص بالعلاقة بين أحداث القرن التاسع عشر ولبنان المعاصر أعتقد أن ثمة اتصالا . فمازالت الفوارق بين الجماعات اللبنانية والنظام الاجتماعى السياسى فى لبنان اليوم عقبة أمام تحقيق التجانس . فالانقسامات قائمة ، وأحداث القرن التاسع عشر مازالت مستمرة . وثمة تماثل بين الامبراطورية العثمانية وما حدث فى ايران أيام حكم الشاه عندما حاكى الحضارة الغربية ودغمت المجتمعات الشمن .

#### المحدث الخامس : اندريه مرسيه

#### موضوع البحث : التسامح كامر فلسفى

#### بسام طيبي :

أود أن أضيف بعدا هاما لمفهوم التسامح كما طرحه اندريه مرسيه ،



وأعنى به البعد البنوي الكامن في البعد العقلي ، فأنا لا أوافق على القول بأن الأفكار مرآة عاكسة للأساس البنوي . الأرجح أن الاتجاهات العقلية مرتبطة بمراحل التطور . فثمة علاقة بين القيم السائدة ونسق القيم ، والتسامح من المكونات الهامة لنسق القيم والبناء الاجتماعي - فمثلا هي قبيلة افريقية ، وعند مرحلة معينة من مراحل النمو ثمة معايير عامة سائدة بين أفراد القبيلة لأن نسق القيم ، في هذه القبيلة ، يعكس مرحلة دنيا من مراحل التطور الخالية من التباين . ولهذا ففي مثل هذا التنظيم الاجتماعي ليس ثمة حاجة الى التسامح لأنه ليس ثمة حقوق انسانية عامة لأن الحقوق الانسانية مرتبطة دائما بمرحلة عليا من مراحل النمو ، ولأن الحق في التباين مرتبط كذلك ببناء اجتماعي معقد وينطوي على تباين .

منى أبو سقة :

لى تعليقان :

(١) الحق في التفلسف كمنشأ في حد ذاته ، أي التفلسف من أجل التفلسف ، على نحو ما يذهب إليه مرسية ، غير مقبول لأن الإنسان يمارس التفلسف في إطار اجتماعي ثقافي وذلك لتحقيق أحد هدفين : أما تغيير الوضع القائم أو تدعيمه .

(٢) عن ديالكتيك التسامح في علاقته مع النزعة الانسانية التي تبرغ من تسامح غير مسيس أعتقد أن نفى التيسير عن التسامح يولد نقيضه وهو اللاتسامح . وهذا هو ديالكتيك هذه القضية لأنها تتجاهل الجذور السياسية للاتسامح ، ومن ثم ليس في امكانها تجنب بزوغ اللاتسامح . وهذا الفصل بين التسامح والسياسة يفضي الى التعصب في جميع المجالات ، ليس فقط في المجال الديني ، وإنما أيضا في المجال السياسي والايديولوجي والاجتماعي ،

روبرتو شيبيرياني :

أنا اتفق مع مرسية في جملة آرائه : بيد أنه في نهاية بحثه يذكرني بلفظ مضاد للفظ ايديولوجيا ، وهو لفظ يوتوبيا الذي لم يرد ذكره بصراحة في البحث . فثمة رؤية يوتوبية ، وسؤالي هو : هل تعتقد أن تجاوز اللاتسامح هو المصير النهائي للديموقراطية ؟ وجوابي أنه يمتنع حذف الايديولوجيا ( أبحاث )

تبايها • والجلوب عندئذ البحث عن رؤية فلسفية وسياسية فى تناول  
الإيديولوجيا •

### رضا بوكرع :

انه بحث رائع للغاية ، ان لفت انتباهنا الى الظروف التاريخية التى  
أفضت الى بزوغ مفهوم التسامح • وليس عندى سوى سؤال وملحوظة •  
السؤال هو : هل بزوغ مفهوم التسامح مرتبط بأزمة فى اجماع الرأى فى  
المجتمع ؟ وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الحديث عن التسامح يراكب غياب  
الوسائل المؤدية الى تحقيق اجماع الرأى • وهنا نحن نواجه موقفا من العنف  
ومن نفى الآخر • هل نطالب بالتسامح عندما يعجز المجتمع يرمته عن الهيمنة  
على جميع أعضائه سواء كانوا أفرادا أو جماعات ؟ أو هل ثمة علاقة بين  
هذا المفهوم من جهة ، ومفهوم آخر عن العنف الاجتماعى من جهة أخرى ،  
مرتبط بتطور المجتمع الغربى ، وبالأخص ، بنشوء الرأسمالية التى تنطوى  
علي صراع اجتماعى وصراع طبقى وعنف قاتل ؟

أما ملحوظتى فهى انه من الممكن ربط مفهوم التسامح بالمفهوم الغربى  
بمفهوم التسامح بالمعنى الإسلامى على نحو ما جاء فى بحث انطون مسره ؟

### عزت قرني :

أعترض على القول بأن التسامح قيمة • فالواقع أن التسامح اتجاه  
تكتيكي ، وينطوى على نقيضه • ولهذا اذا تساءلنا : ما التسامح ؟ الجواب :  
انه لا تسامح مضبوط ، أو هو تسامح مستأنس ينطوى دائما على لا تسامح ،  
أو هو أسلوب احتمال الآخر • ومن ثم فان التسامح هو أسلوب اخفاء  
للالتسامح •

### عبد القادر الزغل :

ان المثال الذى قدمه مرسىيه عن وطنه ، سويسرا ، ينبغى أن يفهم على  
انه تمييز بين مفهوم التسامح ومفهوم المساواة والإخاء • ففي سويسرا  
التسامح إقرار بالتباين واعتراف بالأقليات • وهنا يكتسب التسامح دلالة

سوسيولوجية التي تعني بأن الأخوة ليست عامة ، وأن ثمة تباينات ثقافية واجتماعية ، والأثمة مساواة بين الجماعات . وإذا كان ذلك كذلك فثمة منك واحد هو الاحترام والسواء . هذه هي الأبعاد التي تفسر لنا تقدم سويسرا في هذا المسار .

### رضا بوكرع :

أنا لا ألتفق مع الزغل في حديثه عن مثال سويسرا . ففي هذا البلد ثمة مشاكل للأقليات ، وبالأخص للعمال المهاجرين .

### أنطوان مسرة :

ليس ثمة اخاء في المجتمع السياسي . وإنما ثمة علاقات قوى لأن هذه هي السياسة ، وبالتالي فإنها تنطوي على اللاتسامح باعتباره تسامحا مضبوطا .

### بسام طيبي :

أود توضيح غموض بعض الألفاظ الواردة في المداخلات مثل ، أن نقبل ، أن نتسامح ، أن نقر ، وسماحة ، وتسامح في الاسلام . فكلها ألفاظ متباينة . فثمة تراث عن السماحة في الاسلام ، وتعني قبول أهل الكتاب على أنهم أقلية محمية ، ولكن ليس ثمة تراث عن التسامح المتبادل في التاريخ الاسلامي ، أي الحق في التباين ، أو قبول الآخر والاعتراف به كمشارك في التفاعل الاجتماعي . أن التراث الوحيد عن التسامح ، في التاريخ الانساني ، هو التراث الغربي . فمن زاوية التاريخ العقلي ثمة تراث التنوير ، ومن زاوية تاريخ الأبنية الاجتماعية ثمة بزوغ المجتمع الصناعي المدني .

### أندريه مرســــــــــــــــيه :

أبدأ بالرد على طيبي . فهو ما زال ينظر الى التسامح على أنه قيمة على الرغم من كل مافلته . ان القيمة لها ثمن ، أما التسامح فليس له ثمن . وهذا هو الأصل اللغوي للتسامح . ولكنني في نفس الآن اقرر أن القيمة

هى دائما فى مفترق الطرق بين الكم والكيف . وهذا لا ينطبق على التسامح .  
فأنت اذا شيدت نسقا للقيم فمن الممكن تطويره الى نظرية ، بيد أن النظرية  
تخلو من مفهوم القيمة . أن عليها أن تستعين بمفاهيم متنوعة كما هو الحال  
فى نظريات الفزياء . فثمة قوة تولد سرعة وهكذا دواليك . وما عليك الا أن  
تفصل بين هذه المفاهيم ثم تربطها ببيدهية أو مسلمة .

وليس من المرغوب فيه دائما أن نشير الى التطورات الحادثة فى تاريخ  
البشرية . فأنت تريد أن تلتفت أنتباهى الى « الحق فى التباين » . وأنا قد  
تحدثت عن التباين فى بحثى . وبسام طيبى يقول انه لم يسمع عن حق  
التفلسف كحق من حقوق الانسان ، وأنا هنا أقرر أن هذا النفى لحق التفلسف  
يتناقض مع رأى فلاسفة العالم . فهذه حقيقة مقررة ، وأنا بدورى أعتقد  
أن الانسان فيلسوف بالطبيعة ، ولكنه ليس فيلسوفا محترفا . والناس ، فى  
معظم الأحوال ، عاجزون عن التفلسف على النحو المطلوب ، ولهذا عليهم أن  
يتعلموا هذه الحرفة . ولكننا جميعا فلاسفة بالطبيعة لأن كلامنا يطرح هذه  
الأسئلة : لماذا أنا هنا ، وما معنى حياتى ؟ هل أنا حر ؟ وهى أسئلة من  
الصعب تناولها وليس لها أجوبة حاسمة .

وبالنسبة الى منى أبو سنه فأنا أتفق معها فى أن التفلسف يمارس  
دائما فى إطار اجتماعى ثقافى معين ، والخروج من هذا الاطار الذى يحدثنا  
أمر صعب . ومع ذلك فإن الخروج من هذا الاطار هو جزء من التفلسف .  
وفيما يختص بنفى التسييس عن التسامح الذى من شأنه أن يتضمن اللانسامح  
فكل ما كنت أقصد إليه هو أننا ينبغي ألا نعتقد أن مشكلة التسامح لا ترتبط  
الا بالدين وحده أو بالسياسة وحدها ، وإنما هى أكثر من ذلك ، انها سلوك  
متكامل ازاء جميع مرافق الحياة .

وبالنسبة الى شيبيريانى فأنا اعترف اننى أتبنى ، فى نهاية بحثى ، رؤية  
يوتوبية . ويقول أورتيجا اى جاسيت ان الفيلسوف يبالمع عندما يقرر  
شيئا ، وهذه المبالغة تميل الى اليوتوبيا . ثم انك تتساءل عما اذا كان تجاوز  
الايدىولوجيا هو مصير الديموقراطية كشكل . وأنا لا أعتقد ذلك ، لأن  
الديموقراطية نفسها يمكن أن نذبناها كشكل من أشكال الايدىولوجيا . أن

ثمة شكلين لبناء المجتمع : الملك الذى يمثل الله على الأرض وذاته مصنوعة من النقد ، أو الشعب الذى هو صاحب القرار . ومع ذلك فلا هذا ولا ذاك قابل لأن يتحقق ، ذلك لأن الملوك بشر وليسوا آلهة . وكانوا معرضين للخطأ على الدوام . وحتى سويسرا ليست ديموقراطية على النحو المطلوب .

وبالنسبة الى رضا بوكرك فيما أثاره عن بزوغ مفهوم التسامح أقول أن المنظور التاريخى ضرورى لفهم بزوغ أية ظاهرة وتطورها الى اليوم . كان للعصر الهيلينى بداية تمثل مفهوم التسامح الوارد من الهند كما أوضحت فى بحثى . وفيما يختص بمسألة العلاقة بين أصل مفهوم التسامح وبزوغ الأجماع الاجتماعى المراكب لمظاهر العنف فى الغرب أعتقد أن الحوار هام للغاية لتحقيق التسامح ، وأن مهمة الفلسفة هى اجراء هذا الحوار لأنه يمكن أن يقضى الى التسامح لدى المساهمين فى الحوار ، وإلى تجنب العنف . أما ملحوظتك عن الاستعانة بالمفهوم الإسلامى للتسامح ، فأنا أقرر انى لست خبيراً فى الديانة الإسلامية . ومع ذلك فأنى أرى أن التسامح فى الايديولوجيا الإسلامية ( وأنا أستخدمك عذرا فى استعمال لفظ ايديولوجيا ) ليس افرازا تلقائيا من الاسلام ، وإنما من الثقافة الهيلينية . وهذه مسألة جديرة بالبحث .

أما بالنسبة الى سؤال عبد القادر الزغل عن الظروف التاريخية التى أدت الى الوضع الراهن للتسامح فى سويسرا بالنسبة الى الأقليات فالجواب صعب لأنه يستلزم البحث فى تاريخ يمتد الى سبعة قرون . فقد كانت سويسرا بلدة صغيرة عندما قامت بثورة سلمية ضد امبرالية ال هابسبورج من أجل تحقيق حياة سلمية . وقد تحولت هذه الحياة السلمية الى ديموقراطية ليس لها مثيل فى هذا العالم ، ومن الصعب تطبيق هذا النموذج بسبب تباين الأمم والبلدان ، وبسبب أن سويسرا بلدة صغيرة .

البحث السادس : بيرتو شيبيريانى :

موضوع البحث : الايديولوجيا والتسامح الثقافى

عزت قسرنى :

أود الإشارة الى أن الانسان العربى ، على نحو ما يصفه شيبيريانى ،

ليس له وجود : وكان من الأفضل التحدث عن الانسيان المسلم ، أو عن  
الانسان الذى يتحدث العربية .

### عبد القادر الزغل :

انى أركز على العبارة الأخيرة فى بحث شيريانى لأنى أعتقد أنها  
مهمة للغاية اذا أردنا فهما أفضل لمفهوم التسامح . فانت تتساءل فى نهاية  
بحثك : لماذا ثلاث ديانات فى معبد الأديان فى سيناء ؟ ومعنى سؤالك أنه  
ليس ثمة تسامح بالنسبة الى الأديان الأخرى ، ثم انه مطروح على المستوى  
الدينى أو مستوى المقدس . ومعنى ذلك أيضا أن المقدس محصور فى الأديان  
الثلاث دون سائر الأديان الأخرى . ومن هذه الزاوية فان التسامح لن يكون  
كذلك الا اذا قبلنا تباينا هو مقدس بالنسبة الى الآخر ، أى إن الانسان يكون  
متعصبا اذا ارتأى أن مقدسه هو المقدس الوحيد ، وأن ما ليس مقدسا بالنسبة  
اليه هو مدنى . أما اذا قبلنا جميع أشكال المقدس على أنها مقدسة فنحن  
عندئذ متسامحون .

والآن ثمة حوار اسلامى مسيحى فى العالم العربى . وفى هذا  
الحوار ليس ثمة مقدس سوى الاسلام والمسيحية ، وأن ثمة رفضا لتقبل  
الأديان الأخرى على أنها مقدسة .

### قنواتى :

لى تعليق عما اثاره عبد القادر الزغل عن الحوار الإسلامى المسيحى  
الذى أسهمت فيه منذ أكثر من أربعين عاما . فهذا الحوار لا يعنى رفض  
الأديان الأخرى ، بل على الضد من ذلك ، فان لجنة الحوار مع الأديان غير  
المسيحية التى تأسست فى الفاتيكان ، ويمثلها فى مؤتمراتنا هذا مارتن سبانج ،  
تنشد دراسة العلاقة بين الكاثوليكية والأديان الأخرى . فثمة حوار مع البوذية  
واليهودية والأديان الافريقية لا يقل تقديرا وتوقيرا عن الحوار الاسلامى  
المسيحى .

## مارتن سبانج :

كممثل للجنة الحوار مع الأديان غير المسيحية بالفاتيكان أود أن أخير عبد القادر الزغل أن الحوار حتى الآن ليس مجسوساً بين المسيحيين والمسلمين واليهود ، فاليهودية ليست مرفوضة من المسلمين ، ولكن الأوضاع السياسية الراهنة ليست من النضج بحيث تسمح للرأى العام بتقبل مثل هذا الحوار ، ونفس هذه الأوضاع قائمة في لبنان حيث يرفض اخواننا اللبنانيين ممارسة هذا الحوار قبل توفر الثقة المتبادلة ، ومن ثم يمكن حل المشكلات الاجتماعية والسياسية وقد أخبرنا قنوائى أن أعضاء «جمعية الاخاء الدينى» فى مصر أبدوا رغبة فى اجراء حوار بين الأديان الثلاثة ، بيد أن الظروف الاجتماعية والسياسية تقف عقبة أمام تحقيق هذه الرغبة ، وأنا عضو فى لجنة بالكنيسة الكاثوليكية شدد اجراء حوار بين المسيحية وجميع أديان العالم ، ويسود هذه اللجنة روح التسامح وتقبل التعددية بمعنى الاعتراف بهوية الآخر كما هى ، وبمعنى اقرار الحرية الدينية ووحدة الأمم لتأسيس الحضارة .

## مراد وهبه :

لى تعليق مع أمل فى التسامح ، وتعليقى ينصب على المداخلات عن المقدس وعن حوار الأديان فى اطار التسامح ، ورأى ، فى هذه المداخلات، أنها تندرج تحت راية اللاتسامح ، أما تصور أنها من قبيل التسامح فهذا خداع بصرى ، لأن المقدس مطلق ، والدين مطلق ، فحوار الأديان يعنى الحوار بين مطلقات ، وهذا خداع بصرى لأنه ليس فى الامكان وجود أكثر من مطلق واحد ، فإذا كان لديك عدة مطلقات وأدخلتها فى وحدة فمعنى ذلك أن هذه الوحدة تقضى الى معارضة مطلق مختبئ غير مجلن . وهذا هو بيت القصيد من حوار الأديان ، وهذا هو السبب الذى يدعو الى القول بأن اللاتسامح هو المفهوم السائد فى القرن العشرين ، والادعاء بأن الأديان، اليوم ، متسامحة هو من قبيل تغطية لمسألة سياسية وراء الستار .

### أفنديه مرسىيه :

عن مسألة التسامح بين الأديان الثلاث فانى أنصحكم بالذهاب الى بنارس بالهند ليس من أجل رؤية الأبقار المقدسة فهذه ليست الا سياحة ، ولكن من أجل رؤية التعايش السلمى لأكثر من ألف أيديولوجيا دينية من مختلف الملل والنحل فى آسيا ، فيها كل ما جاء عن التسامح فى الاسلام والمسيحية . وفى تقديرى أن هذا التعايش السلمى هو ثمرة تراث قديم هندى عن التسامح ينطوى على التقدير المتبادل للمقدس .

### انطوان الحكيم :

لى تعليق على هذا النوع من الأسئلة المطروحة . هل من بين أديان التوحيد الثلاثة دين يقر أنه لا يملك الحقيقة المطلقة ، ويقر أن الآخرين يملكون الحقيقة ؟ اذا كان الجواب بالنفى فليس ثمة حوار ، وإنما ثمة لقاءات يقال عنها تجاوزا أنها حوار ، ذلك أن مثل هذا الحوار هو بلا جدوى . وعند سؤال موجه الى الزغل الذى أثار مسألة الحوار الدينى : هل يقبل الاسلام أن يحاور من ليس من أهل الكتاب ؟ عبد القساند الزغل :

أنا لست مفتيا لدار الاسلام . أنا لا أتحدث الا كعالم اجتماع ، ثم كننى لا أتحدث عن الدين ولكن عن المقدس وفارق شت بين هذا وذاك .

### انطوان الحكيم :

اذن ثمة صياغة أخرى لسؤالى ، وأرجو أن يكون من بين المؤتمرين من هو قادر على الجواب : هل فى امكان الاسلام ، فى مستقبل الأيام ، أن يجرى حوارا مع أديان غير الدينيين السماويين ، أو بالحرى مع غير أهل الكتاب ؟

### سليم نصي :

أود الإشارة الى ملحوظة أبدأها رئيس هذه الجلسة وهو مراد وهبه



عندما قال ان المقدس مساو للمطلق . فانا كعالم اجتماع أرفض هذا القول لأن ثمة ايدىولوجيات علمانية قدسوا مطلقهم على هيئة مؤسسات اجتماعية ورفاهية دنيوية . فهذه أشكال من الأديان العلمانية . وكل هذا يتوقف على مفهومك عن الدين . وأنا أعتقد أنه ليس فى إمكاننا فى الثمانينيات من هذا القرن أن نتحدث عن هذه المسائل لأنها تتناول الدين بالمفهوم الكلاسيكى .  
ثمة أديان علمانية مطلقة .

وبالنسبة الى شيبيريانى فلى ملحوظة عن مفهوم محورى . ماهو مفهوم الايدىولوجيا لديك ؟ فانت أحيانا تتحدث عن الايدىولوجيا كلفظ مفرد ، وأحيانا كلفظ جمع ، وأحيانا تربط ربطا قويا بين الايدىولوجيا والسياسة ، وأحيانا تتحدث عن ايدىولوجيا الأسرة ، وايدىولوجيا الدين ، وايدىولوجيا الجنس ، وعن التحالف الطبقي . وهذه كلها مقولات مغايرة للسياسة . وثمة مسألة أخرى عن مكانة أو وظيفة الايدىولوجيا فى النظام الاجتماعى . فهاتان المقولتان متناقضتان الى حد ما . ثم أنت ترى أن المصدر الرئيسى للصراع والتعصب مردود الى أفكار متجذرة فى القيم الملازمة للايدىولوجيات مثل الأسرة والجنس والطبقة وهكذا نواليك . ثم أنت ترى أن الصراعات لا تبرغ فقط من التباينات الثقافية ، وانما أيضا من أبنية العلاقات الاجتماعية فى الأغلب الأعم . ولهذا فسؤالى هو على النحو التالى : أى الاثنين هو مصدر التعصب والصراع ؟

#### قــنــوــائى :

أنا لا أتفق مع نصر فى استبعاده للدين لأنه صلب حديثنا عن التسامح . ثم أنى مذهول للغاية من ملحوظة وهيه منظم هذا المؤتمر عن التسامح ، وفى نفس الآن ، يمارس لوننا شاذا من ألوان التعصب . ماذا تعنى بقولك ان حوار المطلقات أمر محال . ان الحوار ممكن دائما بين أصحاب النيات الطيبة . والحوار ليس معناه تبشير الآخرين . حقيقى أن كل دين يعتقد أنه يملك الحقيقة المطلقة ، ولكن هذا الاعتقاد لا يعنى نفى الحقيقة المطلقة عن الأديان الأخرى . ان مبرر حوار الأديان هو الاثراء المتبادل ، وتبادل الحقيقة والاعتراف بأن ثمة حقيقة أخرى .

### برند فيشر :

لي ملحوظتان . الأولى عن بنارس التي أثارها مرسبييه . وأنا سأحدث  
عن الدين بالمفهوم الكلاسيكي . وهنا أرى فارقا بين الأديان الثلاثة والأنسقة  
الدينية الأخرى . تتميز الأديان الثلاثة بأنها أديان الوحي اللفظي الذي يؤدي  
أعظم دور . ومعنى ذلك أن الدوجما تستند الى الفاظ في النصوص الدينية  
والأديان الأخرى لها كتبها المقدسة ولكن النصوص الدينية ليس لها الدور  
الأعظم مثلما هو حادث في الأديان السامية . إن تجاهل النصوص أمر  
صعب ، ومن الميسور التمازج مع الأديان الأخرى لأنها تستند الى ممارسات  
دينية محصورة في الطقوس والعبادات ، ثم انها لا تنطوي على نزاعات  
عقلية أو عنصرية مثلما هو حادث في الأديان السامية . وهذا هو السبب  
في أن ثمة تسامحا في الوسط الديني في الهند . أما ملحوظتي الثانية فهي  
أن الأديان السماوية الثلاثة مرتبطة بالنسق الفلسفي المستند الى مصدر  
واحد هو الثقافة اليونانية . وهذا على خلاف الأديان الأخرى التي ليست  
أديانا بالمعنى الدقيق . حتى في الفكر الصيني ليس ثمة دين صيني بمعنى  
الكلمة . والثأوية ليست ديننا وإنما هي نسق فلسفي .

### تنتسوزي :

لي ملحوظتان : الأولى أن التسامح ينبغي أن يرتبط بالهوية ، ومن  
هذه الزاوية فإن التسامح يعني إقرار هوية الآخر . والثانية أنه ينبغي  
تعريف دور الثقافة في المجتمع ، وعلاقتها بالمؤسسات الاجتماعية الأخرى .

### على أواميل :

لقد بذل شيبيرياني جهدا ملموسا في فهم الاسلام وثقافته ومجتمعاته .  
وأبدى رغبة صادقة في مزيد من الفهم . ولكنني أعتقد أننا في مثل هذه  
اللقاءات ، نتطلع الى المعلومات ، وبالأخص المعلومات المستقاة من مصادرها  
الأساسية . فبالنسبة الى الثقافة الاسلامية الرجوع الى النصوص مسألة  
هامة ، ولهذا فمعرفة اللغة العربية مسألة ضرورية . فمثلا ليس من المتصور  
أن يكون المتخصص في العصور اللاتينية على غير دراية باللغة اللاتينية .

ولهذا فعلى من يتناول الثقافة الاسلامية أن يرجع الى النصوص الأساسية وليس الى الشراح . وحيث أن شيبرياني متخصص فى سوسيولوجيا المعرفة فعليه أن يكون على دراية بالتاريخ الاجتماعى للبلدان الاسلامية . ولهذا فالمعرفة الدقيقة ضرورية لاجراء حوار جاد .

### منى أبو سسنة :

أعتقد أن ملحوظة على أوغليل تخطوى على نكته تعضبة لأنه يسلم بأنه ليس من حق أحد أن يقترب من الاسلام الا اذا كان عارفا باللغة العربية . كما أنها تخطوى على مسئلة أخرى وهى أنه يملك الحقيقة كما هى فى الدين وفى لغته هذا الدين . وما فعله شيبرياني ليس دراسة النصوص وإنما المجتمعات الاسلامية . والى متى نظل محصورين فى النصوص ومتجاهلين الواقع . وإذا لم نتوقف عن تبني هذا الاتجاه الايديولوجى فلا نحن قادرون على الأخذ بالمنهج العلمى والرؤية التاريخية ، ولا نحن قادرون على فهم كيفية رؤية الثقافات الأخرى للثقافة الاسلامية .

### مارتن سبالتج :

لى تعليق على ملحوظة وهبه الخاصة باستحالة حوار المطلقات . فهل هذه الملحوظة فى حد ذاتها تغنى الأديان الثلاثة كدوجمات أو كقطاعات ، أما أنها تعنى ممارسة المطلق الواحد ؟ ذلك أن أديان التوحيد الثلاثة مضدزها نفس الأله . فالاسلام يعترف بالمسيحية واليهودية ، ويعترف بوحدة ما بين الأديان الثلاثة . أما تباين المطلقات فهى ثمرة توحيد الانسان بين الدين والثقافة . ولهذا فأننا دفاعا عن دينه يرفض أى نقد له متصورا أن فى ذلك هجوما على دينه . وحضارتنا هى حضارة دينية فى أساسها ، سواء كانت حضارة غربية أو شرقية . ولهذا فأننا اذا تحدثنا عن البشر كمنتجين للثقافة وليس للدوجما فنحن على فهم صادق . والحوار المثار ليس حوارا بين أديان وإنما هو حوار بين أصحاب أديان ، المسلمين والمسيحيين واليهود والبولنديين ، أو أصحاب النيات الطيبة فى جو من التقدير المتبادل . والحوار عن الدوجما ليس هو الأمر الهام ، الآن ، بالنسبة الى أية ثقافة أو أى دين . فنحن لسنا مهيين ، على نحو ما يذهب اليه مرسىيه ، لقبول التعايش السلمى

بين الأديان أو المطلقات • ذلك أن ثمة أموراً عدة ينبغي اعدادها قبل الدخول  
فى مرحلة التعايش السلمى •

روبرتو شيبيريانى :

أشكر منى أبو سنه على دفاعها عنى • ولكنى أعتقد ، فى مودة ، أن  
ملحوظتها تنطوى على قدر قليل من اللاتسامح •

وبالنسبة الى على أو مليل أقر أننى أجهل اللغة العربية وأجهل التاريخ  
الاجتماعى للمجتمعات الاسلامية • ولكنى أوضحت ، منذ البداية ، أن بحثى  
مجرد فرض مؤقت للبحث •

وبالنسبة الى تعليق سليم نصر عن لفظ الايديولوجيا فقد تناولت هذا  
اللفظ ك فكرة مركبة بالمعنى الذى يذهب اليه كارل مانهايم فى تفريقه بين  
الايديولوجيا الكلية والايديولوجيا الجزئية • ثم انى تناولت هذا اللفظ كمفرد  
وكمجمع لأن ثمة ايديولوجيا جزئية تميز الجماعات والمؤسسات •

وأود أن أذكر مرسىيه بحالة خاصة • فبيتر برجر ، وهو عالم لاهوت  
وعالم اجتماع ، يقرر أننا ينبغي ، اليوم ، أن نمر من أورشليم الى بناريس ،  
وأن المواجهة بين الأديان العالمية أمر لازم • ولهذا ينبغي أن يكون الإنسان  
مفتوح العقل للكشف عن نقاط الالتقاء بين الأديان والثقافات المتباينة •  
وأنا لا أوافق تماماً مع بيتر برجر لأنه ظل يدافع عن العلمانية لمدة عشرين  
عاماً ثم فجأة تحول للدفاع عن الاحياء الدينى •

أما بالنسبة الى سببانج فأنا أعتقد أن التناقض الحقيقى هو بين  
الكنائس كمؤسسات ودول ، وأخص بالذكر موقف الأقليات ، مثل  
البروتستانت ، فى ايطاليا • إذ ليس لهم امكانات الدفاع كالتى لدى الأغلبية •

## المتحدث السابع : ليليا شابى

### موضوع الحديث : القبايات والمعايشة

#### أنطوان مسره :

لى ملحوظة على هذا البحث : (١) ينبغي التفرقة بين التسامح فى مجتمعات متجانسة والتسامح فى مجتمعات منقسمة مثل بعض المجتمعات فى العالم الثالث وسويسرا وبلجيكا ولبنان . التسامح ، فى المجتمعات المتجانسة ، مسألة هامشية . وهو ، فى المجتمعات المنقسمة ، يستند الى اجراءات معينة . (٢) سواء كان التسامح سلوكا أو قيمة ، وأنا لا أعتقد أنه سلوك ، فالسؤال هو : ماهى القيمة التى تميز التسامح ؟ أعتقد أن القيمة هى الحرية وليست الخير ، لأن التسامح هو أساسا تقبل حرية الآخر .

#### اندريه مرسيه :

لى ملحوظتان : لقد تحدثت ، فى بداية بحثك ، عن تقنين الطلاق . ويبدو لى أن هذا التقنين غالبا ماكان له نتائج سيئة . وثمة أسلوب آخر لتأسيس القانون . وهو أسلوب طبيعى مفادته تقنين ما أصبح مقبولا لأن هذا القبول تعبير عن الرأى العام . ولكن هذا الأسلوب به عورة لأن الرأى العام قابل للتغير ، ومن ثم قادر على مجاوزة القانون . وهنا ينبغي البحث عن وسيلة لتحقيق التسامح المتبادل بين رجال القانون وأسلوب سن القوانين لاجبار الرأى العام على قبول رأى رجال القانون .

أما الملحوظة الثانية فهى على النحو التالى : نحن نتحول ، اليوم ، من النظام الأبوى الى النظام الأموى . وقد بدأ هذا التحول منذ حركة تحرير المرأة . بيد أن الحركة النسائية تنطوى ، عادة ، على اللاتسامح .

#### تتورى :

إن القوانين ليست كافية . فالحرية ليست دوجما ، وإنما هى إبداع ليس ممنوحا من الآخر ، بل نتيجة نضال متواصل فى جميع مناشط الحياة .

### سليم نصر :

ثمة مسألتان فى حاجة الى مناقشة : (١) ان صورة المرأة عامة للغاية وكان ينبغي أن تكون أكثر تخصيصا ، مع اعادة النظر فى دور المرأة ومكانتها فى المجتمعات العربية (٢) هل النساء جماعة اجتماعية أم أقلية بالمعنى السياسى أو الثقافى ؟ وفيما يختص بتحجر العلاقة بين الرجل والمرأة فى التاريخ العربى فأعتقد أن ثمة أسبابا أفضت الى تحكم الرجل فى المجتمع ، والى احساس المرأة بعدم الأمان .

### انطوان الحكيم :

ان عرضك لوضع المرأة فى تونس مع نشأة تيار يدعو الى العودة الى الحجاب يبين أن ثمة سلبية ومقاومة للتغير . واسمحوا لى أن أعقد مقارنة بين وضع المرأة فى لبنان وفى تركيا . فى لبنان ليس لدينا سوى زواج مدنى بين المسيحى والمسلمة . وهذه هى الحالة التى تجاوز فيها الرأى العام القانون على حد قول مرسىيه . أما المسلم اللبناني فقد رفض تغيير القانون . أما فى تركيا فثمة ظاهرة مقلوبة حيث القانون يشرع للزواج المدنى ، ولكن ثمة مقاومة فى تنفيذ القانون . ومن ثم فالدولة مضطرة الى قبول هذا الوضع . وأنا أتساءل غما اذا كان هذان الموقفان ينتميان الى ثقافتين متباينتين أم أن المسألة على نحو آخر ؟

### انطوان مسره :

لقد فرضت الدولة التسامح عبر التاريخ العربى الاسلامى .

### انريكو بوتسى :

لى ملحوظتان : ثمة مسألة يفتقدها البحث وهو تحليل العلاقة الجدلية بين التسامح واللاتسامح التى كشف عنها التحليل النفسى .

والملاحظة الثانية ملحوظة منهجية خاصة بافتقار البحث لحلقة وسطية .

فأنت تستعينين بمصطلحات التحليل النفسى بمنظور سوسولوجى . فهل فى  
الإمكان العثور على حلقة وسطية قبل الاستعانة بهذه المصطلحات ؟

**ليلى شابى :**

بالنسبة الى تعليق مرسية اقول أن جميع الاجراءات الاصلاحية لوضع  
المرأة ، فى تونس ، مفروضة من الدولة ، أما فى فرنسا ، مثلاً ، فقد سنت  
الدولة التشريعات استجابة لمطالب المرأة فى التغيير .

وأنا أشكر نصر وبوتسى على ملاحظتهما الايجابية والمثمرة .

وبالنسبة الى تعليق الحكيم الخاص بسلبية المرأة التونسية اذا ما قورنت  
بالموقف فى لبنان حيث تجاوز الرأى العام القانون . فالمرأة ، فى تونس ،  
محرومة من معالجة مشكلاتها ، ومحرومة من أن تكون فعالة . وزواج  
التونسية من أجنبى ظاهرة نادرة ومعقدة ومكلفة . والأجنبى مضطر الى  
أن يكون مسلماً قبل عقد قرانه .

**البحث الثامن : منى أبو سنه**

**موضوع البحث : « أورشلليم الجديدة » الطريق الى التسامح**

**انطونان مسره :**

أنت تقولين ان العلمانية هى أساس التسامح . وهذا القول يذكرنا  
بتساؤل قنوتى عما اذا كان فى الامكان أن يكون المجتمع المؤسس على الدين  
متسامحاً . وهذه هى المسألة الرئيسية التى أجادت منى أبو سنه فى  
جنياتها . وليس عندي سوى نقطتين لاستكمال الصورة . النقطة الأولى  
عن المجتمع اللبناني والثانية عن المجتمعات الغربية . فى لبنان الدولة  
علمانية لأنها لا تتبنى ديناً معيناً كدين رسمى . ومسألة العلمانية ، فى بلدان  
الشرق الأوسط ، ينبغى أن تصاغ على نحو مغاير لصياغتها فى الغرب . إن  
الفصل بين الدين والدولة على نحو ما هو حادث فى الغرب مرفوض فى  
العالم العربى . ومع ذلك فان هذا الفصل حادث واقعياً لأن كلا من الدين

والدولة لا يلتقيان أبداً • وإيران شاهد على ما نقول • والمجتمعات السياسية ، عمليا ، محكوم عليها بأن تكون علمانية على الرغم من أنها تستثمر الدين لأغراض سياسية • ولهذا ينبغي الأخذ بتناول آخر للعلمانية لكي نتجنب ، من الوجهة المنهجية ، هذا الرفض الحاسم للعلمانية ، فى المجتمعات العربية الإسلامية ، بمجرد أن نتحدث عن التفرقة بين السلطة الروحية والسلطة العلمانية • ثم انه ينبغي أن ندمج البعد الدينى فى تعريفنا للتسامح •

### عزت قرنى :

ان هذا البحث مثير وملهم • فانا لم أكن أعرف مضمون رواية فرح أنطون « أورشليم الجديدة » الا عندما استمعت الى هذا البحث • ثم انى ذهلت من معرفة جوانب جديدة من فكر أنطون • وهو ، فى نظرى ، لا يعد فيلسوفا بل أديبا وصحفيا • وعندى ملاحظات نقدية لأن البحث يثير أسئلة منهجية •

كان ينبغي الإشارة الى موقف السوريين المقيمين فى مصر فى ذلك الزمان • وعندما أتحدث عن السوريين أعنى اللبنانيين والفلسطينيين • وأنطون مسيحى لبنانى أتى الى مصر يبشر بأرائه فى جو من الحرية النسبية • والجدير بالتنويه أن السوريين المقيمين فى مصر ، ( وهذه مسألة مرتبطة بالتسامح ) ، قد تبنا اتجاهها ليس فى امكان المسلم أن يتبناه منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر • فشبلى شميل قد دعا الى الاتحاد • ومع ذلك لم يصب بأى ضرر • والسؤال اذن : لماذا لم يصب بأى ضرر فى مجتمع اسلامى مثل المجتمع المصرى ؟ لأنه كان سوريا ومسيحيا • هذا هو الجواب ببساطة • ومعنى ذلك أن شميل قد أتيح له ان يتحدث بحرية لأنه كان هامشيا • وأنا أعتقد أن بعض المسلمين قد شاركه فى هذه الآراء ولكنه كان عاجزا عن التعبير عنها لأنه ليس هامشيا •

وملاحظة أخيرة عن عدم معرفتنا لتاريخنا • فانت تقولين ان الاصلاح الدينى وارد من الغرب وأنا أقول هذه الفكرة آتية ، أساسا ، من المجتمع الاسلامى ، فمنذ القرن التاسع عشر لم يكن امام المجتمع الاسلامى سوى



الاختيار بين اصلاح ذاته أو فئاته • ويعنى ذلك أن الاصلاح الدينى مسألة حياة أو موت • ثم انك تلومين انطون بسبب رايه اليوتوبى عن التسامح • منهجيا أننا لا ألوم قدامى المفكرين • مهتمنا أن نفهمهم ليس الا ، أما اللوم فيمكن أن يوجه الى الكتاب المحدثين • وأنت تلومين انطون لأنه تجاهل العنصر السياسى فى فهمه للتسامح • وهو بالفعل قد تجاهل هذا العنصر لأن التحصص ، فى زمانه ، أساسه العنصر السياسى والسلطة السياسية للامبراطورية العثمانية •

### بسام طيلى :

أتفق مع بنى أبو سنه فى أن نسبية الدين ضرورية لتحقيق التسامح ، لأن أى دين هو مطلق •

والسؤال اذن : كيف يتحقق التسامح فى مجتمعات الشرق الأوسط اذا كان يعنى نسبية الدين ، وهذه تعنى العلمانية التى لا تتحقق إلا فى اطار تطور المجتمع برمته ؟ وثمة صياغة أخرى لهذا السؤال : كيف يمكن أن تكون العلمانية مقبولة لدى المؤمنين ؟ ان الكتابات الاسلامية تقول ان العلمانية تعنى القضاء على الدين • ولهذا فالمسألة تستلزم تأويلا جديدا للدين من حيث هو نسق اعتقادى • والاعتقاد هنا مسألة فردية • ومعنى ذلك أن علمنة البيئة الاجتماعية ليس من شأنها أن تمس النسق الاعتقادى لأنه نسق فردى • ان ماينغى معارضته هو الاستغلال الايديولوجى أو السياسى للدين • هذه هى نقطة البداية ، وبغيرها يكون حديثنا عن العلمانية مجرد حديث أكاديمى •

### على أو مابسل :

لى ملحوظة واحدة عن الاصلاح • فحديث المفكرين العرب المعاصرين عن الاصلاح مسألة سياسية فى أساسها ، لأن نقطة البداية ، فى الاصلاح ، هو الجيش دائما ، لأن التهديد الأجنبى كان دائما تهديدا عسكريا • ولهذا كانت المسألة الرئيسية تكوين جيش حديث • الأمر الذى استلزم الأخذ بالعلم الحديث ( مثل الرياضيات والهندسة ) واصلاح التعليم التقليدى • وهذا هو أساس الاصلاح فى العالم العربى الاسلامى •

( أبحاث )

### ادوارد بوئسل :

نقطة البداية ، فى بحث منى أبو سنه ، أن التنوير ، من حيث هو مرحلة عقلانية ، ينظر اليه الآن ، فى علم السياسة الغربية وفى الفلسفة ، على أنه معارضة سياسية • وبعد تطور أوروبا الغربية لم يعد كافيا أن يكون التنوير مجرد معارضة ضد الأفكار الميتافيزيقية التى هى جزء من المسيحية • إذ هو ينبغى أن يحكم الحركة الاجتماعية والأبنية الاجتماعية • ومن ثم ينبغى أن يكون أكثر من ذلك • وما لمناه فى عقلانية التنوير هو أنها لم يكن فى إمكانها أن تقدم لنا مجموعة من القيم المتسقة لبناء المجتمع •

والسؤال إذن : إذا لم يكن فى المكان التنوير أن يفرز قيما ، وإذا كان الدين مجرد مسألة شخصية فكيف يمكن إذن أن تؤسس قيما مقبولة من المجتمع برمته ؟

### عبد القادر الزغل :

كمسلم تونسى مثقف فأننى سرعان ما أغضب إذا ما تحدث المثقفون عن العلمانية ونسبية المطلق الدينى ، واكتفوا بهذا الحديث ، فأننا أفهم أن الأولوية للعلمانية فى المجتمعات الإسلامية ذات الأديان المتعددة • ولكن غضبى مردود الى أننى قادم من مجتمع دينى متجانس يخلو من مشكلة التباين الدينى • ومن ثم فإن التعصب ليس واردا من « العلماء المشايخ » ولكن من السلطة السياسية • وتاريخ تونس شاهد على ذلك • وما يضايقنى فى خطاب العلمانية هو أنه سند الدولة فى التحكم السياسى والدينى فى آن واحد • فالاتجاه نحو العلمانية ، فى تركيا وتونس أو فى أى بلد آخر ، لم يكن الا اصلاحا عفيفا لأن الدولة تفرض ذاتها دون أن تسمح للشعب باختيار أحد البديلين •

وأخيرا ، ليس فى المكان المجتمع أن يحيا من غير المقدس • حتى المجتمعات العلمانية لها مقدساتها ، كما هو الحال فى الصين والاتحاد السوفيتى ، وأنا أعلن ، فى ثقة تامة ، أن الغالبية العظمى من التونسيين مسلمون حقيقيون • وينبغى تذكر هذه الحقيقة حتى يمكن للرأى العام أن يفرض قوانينه على الدولة •



وما أود قوله هنا هو صعوبة ممارسة هذين الدورين فى هذا العصر ، من قبل المثقفين وعلم الاجتماع . والدوران مطلوبان ، ولكن هل ثمة وسيلة لممارستهما ؟ هنا اتفق مع منى أبو سنه فى أن منظورنا الثقافى ينشد مطلقة أفكارنا وانسقتنا الاعتقادية . وأخيرا ، فأنا أعتقد أن منطلق منى أبو سنه ، سواء كان سيوسولوجيا الأدب أو الأدب ذاته ، هام للغاية . وأنا أعتقد كذلك أن مجال تخصصها أساسى للغاية ، وبالأخص بالنسبة الى العالم العربى .

### الدعوة مرسىيه :

أقر وأعترف أنني جاهل بأعمال فرح أنطون . ولهذا فأنا أشكر منى أبو سنه على بحثها . ولكنى عندما استمعت الى اللبث انتهيت الى ما انتهى اليه عزت قرنى من أن فرح أنطون ليس فيلسوفا . ومن ثم فأنا أود ، فى هذا الاطار ، أن أتقدم بعدد من الدعاوى . فالفلاسفة ، أحيانا ، ملزمون بالإشارة الى مواقف عينية للتدليل على مايقولون . بيد أنهم ملزمون كذلك بتعميم هذه المواقف العينية . ومن ثم فالدعاوى لن تكون لها علاقة بمواقف معينة .

الدعوى الأولى : العلمانية ليست هى التنوير ، والقول بأن العلمانية تنوير هو أيديولوجيا . وقد كانت العلمانية أيديولوجيا الفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر والبصيرة الدينية فى امكانها الانارة .

الدعوى الثانية : العلمانية ليست تسامحا . والتاريخ يشهد على أن المجتمعات العلمانية كانت مجتمعات متعصبة مثل الاتحاد السوفيتى . وأنا هنا لا أنقد منى أبو سنه ، وإنما أنقد فرح أنطون .

### أليكسيو بوتي :

أنا مؤيد ، الى حد بعيد ، لوجهة نظر منى أبو سنه ، ومختلف معها فى نقاط معينة ، فأبو سنه ترى أن العلمانية شرط أساسى للاشتراكية . ولكن ثمة حركات دينية أفضت الى تطور اجتماعى ، كما أفضت الى علمنة المجتمع . وهنا المفارقة . ولهذا فأنى أعتقد أن التعارض بين العلمانية والدين ليست

صحيحة • وبولندا شاهد على مانقول • ومع ذلك فثمة ايديولوجيات دينية  
تعد عاملا معارضا للدولة العلمانية •

ان الدين أداة الديالكتيك الاجتماعى • ومن ثم فانا نعتقد ان دور  
المثقفين ليس المحافظة على مسار العلمانية ولكن على الديالكتيك الاجتماعى  
: حيث تمتنع أية جماعة من الهيمنة على المجتمع • ثم ان أى نموذج يوتوبى ،  
سواء كان علمانيا أو اشتراكيا ، ينطوى على الهيمنة ، وهذا ما أرفضه لأنه  
يسد الطريق أمام الديالكتيك الاجتماعى •

### الظواهر الضخمة :

ان مفهوم الإصلاح وارد فى المجتمعات الاسلامية منذ قديم الزمان ،  
ولكنه لم يكن يعنى ، فى هذه المجتمعات ، سوى العودة الى الماضى • وعلى  
الضد من ذلك ، فان « الإصلاح » ، فى عهد محمد على ، وفى « التنظيمات »  
فى الإمبراطورية العثمانية ، كان مستلهما من أوروبا ، بل كان مفروضا من  
أوروبا •

### الظواهر المسيرة :

لنى تعليق على ملحوظة الزغل الخاصة بالمجتمع التونسى على أنه  
مجتمع متجانس • فانا نعتقد أن ثمة فارقا بين الغرب والاسلام ازاء مفهوم  
الديموقراطية • فالديموقراطية ، فى الغرب ، تعنى الاعتراف بحق الأقليات ،  
سواء أقليات دينية أو ثقافية • أما فى المجتمعات العربية الاسلامية فثمة  
مفهوم آخر هو « الاجماع » •

### مضى أبو سنه :

أبدأ بالرد على تعليقات انطوان مسره التى أثرت المداخلات بفضل  
الاشارة الى لبنان • وأنا اعتقد أن مثال لبنان يدعم حجتى فى أن العلمانية ،  
بمعنى فصل الدين عن الدولة ، ليست كافية لتحقيق مجتمع علمانى • وتيار  
الطائفية الكاسح فى لبنان شاهد على مانقول •

بالمنسبة الى قرنئ ومرسنيه فى قولهما بأن فرح أنطون ليس فيلسوفا  
من الممكن ألا يكون أنطون فيلسوفا بالمعنى الدقيق ، ولكنه ليس صحفيا  
أو أدبيا . لقد تمرس على التفلسف وعلى المنهج الفلسفى بفضل اطلاعه على  
التراث الثقافى العربى وبالأخص تراث الفلاسفة المسلمين .

أما ملحوظة عزت قرنئ الخاصة بالتاريخ فانا لا اعتقد أن الغاية من  
دراسة التاريخ استقاء المعلومات من النصوص . وبحثنى لم يكن سبوى  
محاولة نقدية لإعادة تقييم التاريخ والتراث الثقافى . ومن هذه الزاوية أنا  
لا أتفق مع عزت قرنئ . ان المسألة ليست مسألة تفريق المفكرين ، وإنما نقدم  
فى اطار تاريخى . وأنا أعتقد ، فى ضوء الوضع الراهن فى العالم العربى  
والاسلامى على التخصيص . والعالم الثالث على الاطلاق ، أن هيمنة  
التعصب الدينى والاحياء الثقافى ليست ظاهرة عرضية ، إذ أن جذورها  
ممتدة فى تاريخ الفكر الاسلامى فى العالم العربى . فإذا أردنا إكتشاف هذه  
الجذور فعلينا إعادة تأويل نصوص التراث فى ضوء الوضع الراهن بارشاد  
من رؤية مستقبلية . وكل هذا ، بالطبع ، يستند الى الموقف العقلى الذى  
يحدده الموقف الاجتماعى السياسى تجاه التغير الاجتماعى ، فمثلا ، اذا كان  
اتجاه الانسان هو المحافظة على التراث فأصوليته الدينية ، وما يواكبها  
من عنف ، مشروعة . ومن ثم فهو عاجز عن تفسير بزوغ هذه الظاهرة ،  
ظاهرة الأصولية الدينية ، تفسيرا علميا .

وإذا كان ذلك كذلك فينبغى تأويل الاصلاح ، فى كل من الاطار العربى  
والاطار الأوروبى ، لأن كلا منهما مباين للآخر ، فالاصلاح ، بالمفهوم الأوروبى ،  
مرتبط بالتغير الاجتماعى المستند الى رؤية مستقبلية علمانية وليست دينية .  
وترد الى ذهنى ظاهرة الاصلاح الدينى فى أوربا فى القرن السادس عشر  
الذى بزغت من رجال الدين فى الكنيسة المسيحية ودعت الى التصرر من  
دوجماتيقية الكنيسة ، والى الفحص الحر للكتاب المقدس . ومن يومها  
والاصلاح مرتبط بالتغير الاجتماعى . أما الاصلاح ، بالمفهوم العربى  
الاسلامى ، ( وأنا هنا أتفق مع الحكيم ) ، فهو مرتبط بالعودة الى عصر ذهبى  
مضى حيث كان الاسلام ، كدوجما وبناء اجتماعى ، مزدهرا . وبهذا المعنى  
يعتبر الاصلاح اصلاحا للمجتمع وذلك بأسلحته ، أى بتجسيد عصر ذهبى .  
وبهذا المعنى ايضا يمكن فهم التباين بين الاصلاح الدينى عند لوتثر فى أوربا ،

وعند محمد عبده في العالم العربي الاسلامي . وهذا هو السبب في أن الإصلاح ، في عصر محمد علي في القرن التاسع عشر ، بمعنى تحديث المجتمع لم يكتب له الاستمرار . ومن ثم فإن مطلقة التراث بتقنيته بدلا من نقده يهدف المستقبل ويحاصرنا في التراث الاجتماعي والعقلي ، ويمنع المجتمع من الاستجابة لحاجات المستقبل الاجتماعية والاقتصادية .

بالنسبة الى بسام طيبي جوابي أنه عند تناول العلمانية ينبغي الإشارة الى الاطار الذي نشأت فيه هذه الظاهرة . ولهذا فان نقدي لفرح أنطون هو على النحو التالي : انه أساء فهم الاطار الأوربي عندما استعمل مصطلح « العلمانية » ، اذ تجاهل الاطار الاجتماعي الثقافي لهذا المصطلح . ومن ثم اضطربت أفكاره . فالعلمانية ، في أوروبا ، هي في نسيج التغير الاجتماعي الذي كان تابعا من المستقبل ، بمعنى مجاوزة المجتمع الاقتصادي الزراعي الى البناء التجاري المدني الاجتماعي والاقتصادي . وهذه المحاولة لمجاورة الماضي مجاوزة مادية قد صاغتها حركة الإصلاح الديني صياغة عقلية . وكانت هذه الصياغة ارماسا لظاهرة التغير الاجتماعي وملزمة لها .

بالنسبة الى عبد القادر الرغل في مداخلته الخاصة بالمتقنين العرب المسلمين في تونس ، وبغالبية الجماهير التونسية المؤمنة بالاسلام ، أعتقد أنه من اللازم البحث عن القوى السياسية والاجتماعية الكامنة وراء هذه الظاهرة ، أي انه من اللازم طرح هذه الظاهرة خارج المجال الديني . ونحن لدينا هذه الظاهرة في مصر . فالجماهير المصرية مؤمنة بالاسلام وقد كان الرئيس الراحل أنور السادات مؤمنا بالاسلام ، ومع ذلك قتله المسلمون . اذن ليس في الامكان الحديث عن الاسلام من حيث هو ، وانما الحديث عن القوى الاجتماعية والسياسية الاسلامية في المجتمعات الاسلامية .

بالنسبة الى سليم نصر وفكرته عن الدور الثنائي للمتقنين العرب أعتقد أن دور أي مثقف واضح . فهو اما تثبیت وتبرير للوضع القائم أو نقده من أجل تغييره . والخلط بين الدورين أو دمجهما معا في آن واحد . هو نوع من الشيزوفرينيا .

## البحث التاسع : رضا بوكراع

موضوع البحث : سمات الحوار الخاص بالمسامح فى تونس

عزيت قسرنى :

سؤالى يدور على بزوغ الحركة المتطرفة فى البلدان الاسلامية .  
ما أسباب بزوغ هذه الظاهرة فى الجزائر وتونس وليس فى المغرب ؟

مبارك وهبة :

ثمة غموض فى بحثك فيما يختص بمفهوم العلمانية والنخبة المتغربة . ثم أنت فى نهاية بحثك تطرح مشكلة المواجهة بين الأصوليين والعلمانيين ، ماذا تعنى بالعلمانية ؟ أعتقد أنك لا تعنى النموذج الغربى . أوضح مقصدى فأضرب لك مثلا برفاعه الطهطاوى الذى يقال عنه انه رائد الفكر العلمانى فى العالم العربى الاسلامى . لقد قرأت مؤلفاته فلم أبعثر الا على ما هو ضد ذلك : اتجاه دينى خالص . ثم قرأت للنخبة العربية فانتهيت الى نتيجة مفادها ان ليس ثمة تيار علمانى فى المجتمعات العربية الاسلامية . ولهذا فأنا أتشكك من قولك عن وجود تيار علمانى فى العالم العربى . فليس لدينا ، فى العالم العربى ، سوى تيار واحد هو التيار الأصولى ، وبالتالى ليس ثمة تيار علمانى . قد يوجد نفر من العلمانيين ، بيد أن هذا النفر لا يشكل حركة أو تيارا . إذن مواجهة من ؟ فليس لدينا سوى حركة واحدة مهيمنة . وهنا أنا أشير الى سؤال قرنى .

ثم ان هذه الحركة الأصولية الداخلية مدعمة بحركة أصولية خارجية . ولقد قرأت ، حديثا ، فى مجلة « حوار » الأمريكية ، مقالتين توضحان أن اليمين الجديد اشترك فى الحملة الانتخابية لرئيس الجمهورية . وقد كانت ايديولوجيته مستمدة من كتاب الفكر الأمريكى رسل كيرك بعنوان « العقل المحافظ » . والمبدأ الرئيسى لهذه الايديولوجيا أن المشكلات الاجتماعية برمتها هى ، فى أساسها ، مشكلات دينية . وهو مبدأ الأصولية الاسلامية كذلك . وبمناسبة ماذكر هنا عن التنوير أقول ان ثمة حركة مضادة للتنوير تواكب الحركة الأصولية .



ولهذا فإن هذا البحث ، فى إطار مؤتمرنا هذا ، هو بحث كاشف عن خداع بصرى يدور على أن ثمة مواجهة بين الأصوليين وما يسمى بالعلمانيين فى العالم العربى .

### أنطوان الحكيم :

أود التعبير عن إعجابى بالمناضلين التونسيين الذين يشكلون موقفا نادرا بين المثقفين العرب فى مطالبتهم بأن يكون الاعتقاد الدينى مسألة شخصية ، وأن يتساوى الاعتقاد الدينى مع الاعتقاد الفلسفى . ويبقى سؤال : هل ثمة مكان للالحاد فى المجتمعات الإسلامية ؟ هذه مسألة جوهرية فى قضية التسامح والمساواة .

### مارتن سباج :

عندى ثلاثة أسئلة : قلت أنه لا بد من اقرار الوعى الشخصى المستقل فهل القيود الاجتماعية ، فى كل المجتمعات وليس فقط فى المجتمعات الإسلامية ، تكبت هذا الوعى ؟

وقد أشرت الى الغرب كمؤثر فى الحركة التونسية التى تدعو الى التسامح . فهل هذه الحركة انتاج غريبى ؟ ومن ثم هذا السؤال : هل ثمة نموذج غريبى يعد معيارا عاما وعلى البلدان العربية محاكاته ؟

وثمة سؤال أخير : ان تطور التسامح فى الغرب قد أفضى الى اللامبالاة تجاه الدين ، أما المعارضون التونسيون فلم تكن هذه غايتهم ، فهل معنى ذلك أن الاسلام يحد من القيود الاجتماعية ؟

### أندريه مرسية :

فى نهاية بحثك تتساءل عما اذا كان من الملائم أن نتحدث عن هذا الجدل . ولفظ « الملائم » فرصة مناسبة للفت الانتباه الى شيء ما . فنقضى الملائم هو غير الملائم ، أى ما لا يعنى الانسان . وقد ألف كارل يسيبرز كتابا بعنوان « الموقف المعاصر » منذ خمسين عاما . وكانت خاتمة الكتاب على

البحر القالى : « ان عصرنا يتميز بأنه موضوعى » . ولكن لفظ « موضوعى » فى هذا النص ترجمة خاطئة للفظ الالمانى . لان الموضوعية تعبير جزئى عن الملائم ، فنقول ان الموضوعية ملائمة فى مجال المشكلات العلمية التى تحتاج الى أجوبة علمية . ولكن المشكلة التى طرحها بوكرك ، فى بحثه ، هى مشكلة سوسيولوجية ، أى مشكلة علمية ، أى تناول موضوعى . ولكن الموضوعية ليست هى مشكلة بحثك . ان الموضوعية هنا تعنى اشكالا أخرى من الملائم . وفى مؤلفاتى العديدة عن نظرية المعرفة أشرت الى أن المشكلات الخلقية هى مشكلات خاصة بالملائم ، وليست مشكلات علمية ، ووصفها بلفظ جديد هو « ضد الموضوعية » . ولهذا فان ثمة اشكالا أخرى من الملائم فيما يختص بالدينى واللادينى . وأنا أود لفت النظر الى هذا الفارق لأننا ينبغى ألا نتناول قضية التسامح بمنظور علمى يرتبط بالتناول الموضوعى .

#### أنتطوان مسره :

ان الحالة التى يطرحها بوكرك تمثل نموذجا للمعارضة فى العالم العربى حيث الأصولية الدينية مهيمنة وتشكل جماعات ضغط ضد التيار السائد .

ان فتح المطاعم فى رمضان فى البلدان الاسلامية مسألة سيكلوجية . ومفهوم الجماعة عند المسلمين غيظه عند الغربيين . فكسر الصوم ، عند المسلمين ، مقبول سرا ، ولكنه غير مقبول علنا . بيد أن هذا نوع من النفاق عند الغربيين . أما عند المسلمين فيعد فضيحة اجتماعية .

#### عبد القادر الزغل :

لى موقف مضاد لزملائنا اللبنانيين . ان هؤلاء المناضلين التونسيين يؤدون دورا مسرحيا فى الدفاع عن التسامح ، لأن الدولة هى التى تبشر بالتسامح بأسلوب سمح . ولهذا فان هؤلاء المناضلين لا يخطرون بشئ على الاطلاق .

### على أواميليل :

هذه الحالة التي طرحها بوكرك ظاهرة جسورة لا مثيل لها في البلدان العربية أو الإسلامية . فعندى تفسير عن أسباب ظهورها في تونس . فالمتبر للانتباه ، في الحركة الوطنية في تونس ، هو استمرارية الطبقة الحاكمة العلمانية ، من النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، في قيادة الحركة الوطنية . وهذا هو السبب في تسامح الدولة في تونس مع المعارضين . فكل من الحكام والمعارضين يدافع عن نفس القيم وبالأخص قيمة التسامح . ولكن أخشى المواجهة العنيفة بين المعارضين والحكام من جهة ، وبين الأصوليين وغيرهم من جهة أخرى .

### رضا بوكرك :

أن التطرف الديني متغلغل وسط الشباب ، وقوى في المؤسسات العلمية مثل كلية الهندسة . ثم هو ظاهرة معقدة وليس في الامكان رده الى متغير واحد .

أما ملحوظة وهبه عن الخداع البصري فأنا لا أزعم أنني أقدم نظرية عن العلمانية . فأنا أضع العلمانية بين قوسين وبذلك أتجنب الخداع البصري . أن العلمانية تعنى ببساطة التحديث والاصلاح وتحرير المرأة . والنخبة الحاكمة تتبنى هذه المقولات . أما العلمانيون فهم المثقفون المحدثون أو « المسلمون المدينون » في مقابل « المشايخ » .

وعن سؤال سبناج فمن المؤكد أن المشاركة الاجتماعية هامة للغاية في الاسلام . ومن ثم فان استقلال الفرد عن الجماعة غريب في الاسلام . والذين اعتمدوا البيان أرادوا التفرقة بين المجالات العامة والمجالات الخاصة . وهذا اتجاه الى تبطن الاسلام .

وأنا أتفق مع أواميليل في أن ثمة تأمرا بين الدولة العلمانية وهذه الظاهرة الاجتماعية . بيد أن ذلك لا يعنى عدم الالتزام . ولهذا فثمة صراع حقيقي يخلو من أية مجاملة على الاطلاق .

أما عن لفظ الملائم الذى أثاره مرسىيه فأنا أقبل هذا اللفظ بمعنى ديناميكية المجتمع ، أو الكشف عن حركة عميقة فى المجتمع . ويقال ملائم من الوجهة السوسيوإلوجية بمعنى الأخذ فى الاعتبار الديناميكية الاجتماعية التى تتنبأ بظاهرة اجتماعية ما .

#### المتحدث العاشر : سليم نصر

#### موضوع الحديث : صور الأبنية الطائفية والصراع فى لبنان عزت قرنى :

عندى ملحوظتان : ثمة فكرة زائفة فى أساس هذه الظاهرة المعقدة . ( لبنان ) وهى فكرة العرقية . فهذه الفكرة لا تخص لبنان وحدها وإنما هى تخص العالم الناطق بالعربية . وفى رأى أن هذه العرقيات المتباينة ليس لها وجود لأنها ذات أصل عرقى واحد . وهذه الفكرة العرقية الزائفة هى بدورها من افراز فكرة زائفة أخرى وهى العربية ، أو الناطق بالعربية . فالعرب هم سكان شبه الجزيرة العربية وهم من سلالة واحدة منذ أربعة قرون . وثمة آخرون ليسوا عربا بل ناطقين بالعربية . ولهذا فإن أساس الوحدة العربية ليس العرقية العربية ، وإنما الاسلام والحضارة الاسلامية . ولفظ « العرب » الشائع ، فى التاريخ الحديث ومن وجهة نظر القرن التاسع عشر ، لا يعنى العرقية العربية ، وإنما يعنى النطق باللغة العربية فى مواجهة النطق باللغة التركية فى الامبراطورية العثمانية . ومقولة بحثك تعنى أن ليس لدينا نظرية اجتماعية ، سواء ماركسية أو فيبرية ، لتناول قضية الطبقة والأبنية الاجتماعية فى أن واحد . وفى رأى أنه من المهم ، فى مداخلتنا ، أن نكون على علم بأن حياة الشعوب وموتها محكوم بخطاب الحس العام فى الشؤون السياسية وليس بالنظريات أو بالمنظرين .

#### انريكو بوتسى :

أنت تتحدث عن امكان نظرية متكاملة تشتمل على الاتجاهات المتباينة فى لبنان . وأنا أعتقد أن علم النفس الاجتماعى هو هذه النظرية التى يتكامل

فيها الدستور والبطيخة . أما البحث عن نموذج يوحد بين البطيخة والدستور فاعتقد أن هذا من قبيل التحيز الاجتماعي .

### سليم نصر :

ان المسألة ليست مسألة خطاب الحس العالم . والنظريات متباينة ومع ذلك فإن معظمها ينطوي على سعة مشتركة هي الأساس العظمى . ومن ثم فهي خطاب علمي . ولقد أوضحت المداخلات أن ثمة إشكالية ثقافية في العالم العربي تدور على الأبنية الاجتماعية والهوية . ومع ذلك فهذه الإشكالية هامة لأنها تدفعنا الى تأسيس علم اجتماع خاص بمنطقة الشرق الأوسط . لا أتنى اتفاق مع الرأي القائل بأن مجتمعات الشرق والعالم الثالث جزء من العالم الثاني يبين لنا أن النظريات الاجتماعية الإقليمية ضيقة الأفق للغاية ، وأن ثمة حاجة الى ايجاد تكامل بين الثقافات المتباينة . وأتة على قناعة بأن هذا التكامل مطلوب . وأنا على قناعة أيضا بضرورة تحقيقه ، في مستقبل الأيام ، ليس فقط في المجال الاجتماعي ، وإنما أيضا في المجال الاجتماعي السيكولوجي .

### البحث المعاشي : تواليه فتوري

#### موضوع البحث : التحيز - السلطة - الثقافة

#### اندرية مرسية :

أطلب منك توضيح مسألتين : ان لفظ التحيز في اللغة الفرنسية مغاير لعناه في اللغة الانجليزية . في اللغة الفرنسية يعنى احداث ضرر للآخر . وسألني لذن : هل ثمة « تحيز » في الدين ؟ هل أسطورة التقدم مثال دقيق عن التحيز على حد قولك ؟ هل الدين ، من حيث هو حركة أصلحية فاقدة لحركات سابقة وبديلة عنها ، يدخل في مجال ديناميكيات التحيز ؟ هل الفلسفة ، من حيث هي بديل عن الدين ، تؤدي دورا تحيزيا باعتباره أن كل مذهب فلسفي يحمل مذهب آخر ؟ هل ثمة ثقافة بدون دين ، وبدون فلسفة ، ومن ثم هل ثمة ثقافة بدون تحيز ؟ وفي نهاية بخله تتساءل عما إذا كان حق الحكم تحيزا ؟ وأنا الآن ألتقط لفظ « حق » وأرقى به الى مستوى

الحقوق الإنسانية وإعلان حقوق الإنسان الذي هو شعار العصر وأسالك  
عما إذا كنت تعتبر هذه الدعوة إلى حقوق الإنسان تحيزاً يتسم به عصرنا .

سارتن سبانج :

يشير تنتورى إلى قول المسيح أن « السبت من أجل الإنسان وليس  
الإنسان من أجل السبت » والسبت هو يوم العبادة عنه اليهود . وتنتورى  
يطبق هذا المفهوم على الثقافة . وأنا لا أنقد هذا التناول ، بل بالعكس فأنى  
أقر أن الدين من أجل الإنسان . وعلى الرغم من أن ثمة مطلقاً فى جميع  
الأديان على جد قول مراد وهبه إلا أن النسبى فيها كامن فى الممارسة الدينية  
وفى مفهوم المطلق عند كل دين . ولهذا فإذا كان الدين يتضمن عنصراً نسبياً  
كما هو واضح ، إلى حد ما ، فى النصوص المقدسة ، أليس ذلك تفسيراً  
للتسامح ؟ وإذا كنا متعصبين فمعنى ذلك أننا نكتفى بالمطلق . ولكن إلى أى  
حد يمكن القول بأن الدين من أجل الإنسان ؟

أنطوان مفسره :

أود أن أضيف بعداً واحداً إلى الأبعاد التى ذكرها تنتورى ، وأعنى  
به التعليم كعملية أساسية فى التطبيع الاجتماعى الذى يفرز أساليب للسلوك  
تدفع إلى التعصب بفضل كتب التاريخ المدرسية . وهذا حادث على الأخص  
فى العالم العربى . وهذه الكتب تفيدها فى معرفة جذور التحيز .

انريكو بولسى :

أعتقد أن العلاقة بين المواقف النزاعية والتحيز ممكنة فقط فى مواقف  
الديالكتيك الاجتماعى حيث يمكن دراسة التحيز . وأعتقد كذلك أن المجتمع  
المتباين يفرز تميزاً إذا كان فى حالة جمود كما هو الحال فى المجتمع الإيطالى  
الراهن . فليس فى هذا المجتمع جماعة اجتماعية تزعم أنها مهيمنة أو أنها  
قادرة على الهيمنة . فكل الجماعات ، فى هذا المجتمع ، لها حق الفيتو على  
أى لون من ألوان التميز . وفى مجتمع كهذا فإن التباين الاجتماعى الصاد  
يفضى إلى تحيز خاد . وهذه هى المفارقة . ومهمتنا الآن هى فى دراسة  
الأنية الاجتماعية التى تفرز هذا التحيز .

هذه هي الملحوظة الأولى أما الملحوظة الثانية فهي أن الفارق بين التحيز والقيمة قد تناوله كل من ماركس وفبير ، يقول فبير ان العالم محكوم بقيمه ولكنه يخضعها للمنهج العلمى لدراسة التحيز وتأسيس الرؤية الكونية لآخر بحيث يمكن معرفة أسس تحيزه .

### سليم نصر :

عند سؤالان : ( ١ ) ما معنى الاجماع وكيف يحدث ؟ ( ٢ ) بالنسبة الى لفظ « تحيز » لماذا لا نستعين بلفظ محايد مثل « ادراك » أو « صورة حسية » ؟

### توليو تلتورى :

بالنسبة الى تعليق مرسية الخاص بأسطورة التقدم فأنا هنا أقصد المدرسة التطورية فى الانثروبولوجيا . وبالنسبة الى ثقافة بدون فلسفة ودين وتحيز فهذه الثقافة ليس لها وجود . والدراسات الانثوجرافية تقرر هذه الحقيقة . ولكن على الرغم من عدم وجود مجتمع بدون دين الا أن الالحاد قائم ، وهو مشكلة دينية . أما عن الفلسفة من حيث هى بديل عن الدين فأعتقد أن الثقافة فلسفة كذلك ، فهى نسق منطقى عن الحياة كروية كونية وأما عن حقوق الانسان باعتبارها تحيزا يتسم به عصرنا فأنا أهوى هذا التحيز .

بالنسبة الى تعليق سبانج فقد أوضحت الجانب الثورى فى تعاليم المسيح . وفى مقدورى اضافة الكثير فى هذا الشأن . وبالنسبة الى المشاكل الباقية فأنا أميز بين نوعين من التحليل : التحليل اللاهوتى وهو محدد بالدين ذاته ، والتحليل الانثروبولوجى وموضوعه الدين من حيث هو ظاهرة اجتماعية . وأنا أدرس الدين كعالم انثروبولوجى .

البحث الثاني عشر : أوللا برجرود

عنوان البحث : أزمة المشروعية والتسامح الثقافي

انريكو بوتسى :

عندى سؤالى خاص بـ « الشخصية النرجسية » الواردة فى كتاب كريستوفر لاش بعنوان « ثقافة النرجسية » والمشار اليه فى بحثك . ويبدو أنك توافقين على أن هذه هى الايديولوجية الأمريكية . ولكن ألا تتشككين فى أن تكون النرجسية مفهوما ثقافيا ؟

منى أبو سنه :

رأيك ليس واضحا فى بحثك ، ولكنه واضح فى أدائك الدرامى الآن . فأدائك يبنى عن روح نقدية ليست واضحة فى بحثك : إذ هو مجرد بحث توثيقى معروض بأسلوب وصفى . ولكنى أعتقد أن هذا المنهج الوصفى هو فى حد ذاته التزام بايديولوجيا ليست واضحة فى بحثك . فهل من الممكن الإفصاح عنها ؟

أولى برجرود :

بالنسبة الى بوتسى أود القول أننى قد قمت بدراسة نقدية لكتاب كريستوفر لاش فيما يختص بالظاهرة الجمعية التى تسمى نرجسية .

بالنسبة الى منى أبو سنه أعتقد أن لدى موقفا نقديا وحاسما وربما عدوانيا . ولكنى حاولت تبني موقفا علميا توفيقيا وأصف النظام السياسى للحزب الديموقراطى الاجتماعى بطريقة موضوعية . وللأسف لقد كان مرجعى فى ذلك هو هذا الحزب ذاته .



### البحث الثالث عشر : على أواميل

عنوان البحث : التسامح : هل هو مفهوم محايد ؟

أنطوان مسره :

عندى سؤالان : ( ١ ) ماهو المرادف العربى لمفهوم التسامح كما هو وارد فى القرآن والحديث حتى يمكن أن نتجنب الغموض الكامن فى هذا اللفظ فى الأدب العربى والإسلامى ؟ ( ٢ ) أعتقد أن « عصبية » و « تعصب » ترجمة غير دقيقة للتسامح ، وأن التضامن الاجتماعى هو اللفظ الدقيق للعصبية . ما رأيك ؟

رضا بوكرك :

ان هذا البحث يدور على مجال انتقال المفاهيم . فالانتقال التكنولوجى من بلد الى آخر تعبير عن علاقة هيمنة ، على أن التكنولوجيا فى ذاتها قيمة تقدمية ، وعلاقات الهيمنة يمكن أن تولد تضامنا عضويا بالمعنى الذى يعنيه دوركايم ، أى الاستجابة ضد ارادة الهيمنة . وانتقال المفاهيم مماثل لانتقال التكنولوجيا . فاننتقال مفهوم العدالة ، وانتقال المؤسسات السياسية المتقدمة قد تكون تعبيراً عن ارادة تفتيت نظام لآخر . ولهذا ينبغى أن نزيل الغموض عن المفاهيم ونضعها فى اطارها التاريخى والا وقعنا فى وثنية المفاهيم .

سليم نصي :

ما اهمية المستويات الثلاثة فى رأيك ؟ ( ١ ) مفهوم البيئة الخارجية ، ومن ثم مفهوم التغير والمحافظة على الاتساق فى مثل هذه البيئة (٢) مستوى الأنسقة الرمزية للمجتمع وتفسير النصوص . (٣) مستوى النسق الاجتماعى الداخلى فى البلدان العربية الاسلامية . وسؤالى اذن : اليس من المهم أن نشغل أنفسنا بالمستوى الثالث لنقدم الأسباب التى تجعل الثالث : الاتساق والحراك والدولة عقبة أمام بزوغ الثالث : التعددية والحريات والمجتمعات المدنية ؟

### منى أبو سنه :

سؤالى هو : ماذا تعنى بلفظ « اصلاح » ؟ وهل فى امكانك الانتقال من مستوى المفاهيم الى مستوى الحركات وتوضح لنا ماذا تعنى بالاصلاح الدينى فى اطار المقارنة بين لوثر فى اوربا والافغانى ومحمد عبده ورفاعه الطهطاوى فى العالم العربى .

### كوشينفسكى :

اذا كنت تتحدث عن النص فليس اهم من نص القرآن فى الاسلام . هل ثمة نقد لآيات القرآن على نمط نقد آيات الكتاب المقدس : وهو نقد هام بالنسبة الى اللاهوت المسيحى والاصلاح الدينى الاوروبى ، ولكنه غير وارد على الاطلاق فى الاسلام .

### نتتورى :

أنا لا أتفق معك على الاطلاق فى تقييمك للاصلاح الاوروبى والاصلاح المضاد لأن كلا منهما أفضى الى تعصب لم تتخلص منه أوربا الى يومنا هذا :

### على اوميليل :

بالنسبة الى انطوان مسره ، مفهوم التسامح وارد فى القرآن وفى جميع مؤلفات الفقهاء ، وهو ينشد التوازن وهو غير العدالة . ونحن نبحثنا الى هنا لندافع عن العقائد وأنا لم اقل أن ممارسة التسامح كانت كاملة فى المجتمع الاسلامى القديم . والتسامح ليس قيمة مطلقة . ونحن ينبغي أن ننشد مجتمعا يقوم على علاقات تسامح . كل ماكنت اود توضيحه هو انتقال المفاهيم وبالأخص مفهوم التسامح . والتسامح هو التعصب عند الافغانى فى اشارته الى وحدة الأمة فى مواجهة التدخل الاجنبى . ولكنه ليس كذلك فى رأى .

بالنسبة الى نتتورى والى رايه القائل بأن الاصلاح وضده افسرزا

التعصب الذى أدى الى الحروب ، فأنا على دراية بذلك ، ولكن كل هذا أدى فى النهاية الى التوازن على الرغم من التباينات . وقد تطلع المصلحون المسلمون المحدثون الى توازن من هذا القبيل عندما نظروا الى المذاهب الاسلامية الأربعة فى ضوء القرآن . وكان هذا عملا ثوريا لأنهم كانوا ينشدون مجاوزة الانقسامات بين المذاهب المتباينة الى نوع من الاتساق .

بالنسبة الى منى أبو سنه فمقصدى بيان عدة مقارنات مثل العودة الى المصدر ، والنضال ضد الإضطهاد ، لى أتنهى الى النقيض وهو أن المقارنة لها حدود ، ومن ثم ينبغى أن نستعين بوسيلة أخرى تستند الى عدم انتقال المفاهيم .

بالنسبة الى كوشينفسكى ، أن نقد النص أمر محال فى الوقت الراهن ، واقصد بالنص القرآن والحديث . بيد أن الأحاديث ليست كلها فى مستوى واحد . فلا بد من الاختيار ، والاختيار محكوم بمعيار سياسى .

#### البحث الرابع عشر : مارتن سنانج

عنوان البحث : الثقافة ، الدين ، التسامح

على أوليل :

تحدثت عن الحق الطبيعى والحق الدينى فى علاقتهما بالوحى . وعندى اقتراح بفكرة أخرى . فعندما غزت أسبانيا أمريكا كان يقيم فى أمريكا أهلها الأصليون وهم الهنود الحمر ، وقد حولهم الغزاة الأسبان الى عبود بدعى أنهم لا يؤمنون بالوحى ، أى أنهم قد سلبوا من حقهم الدينى . وبالتالي من حقهم الطبيعى فى الحرية والملكية لأنه لم ينظر اليهم على أنهم كائنات بشرية سمائية . وقد بقى هذا السلوك عند الأسبان والفكر الدومينيكي . ولكن كان ثمة اتجاه مضاد بين الدومينيكيين يدافع عن الهنود الحمر وينظر اليهم على أنهم كائنات بشرية جديزة بالحق الطبيعى والحق الدينى على الرغم من أنها لا تؤمن بنفس الدين السماوى وهو المسيحية . وبالتالي فإن لديها حق الحرية وحق الملكية . فما هى ، فى رأيك ، وسيلة الانتقال من المستوى الرمضى الى الواقعى فيما يختص بالحقوق الطبيعية والدينية .

### أندريه مرسيه :

سأقول فكرة قد تدهشكم جميعاً • كان لدى شعوب آسيا واليونان قديماً مفهوم دائري عن الزمان • فكل موجود ، فى رأيهم ، يتحرك تجاه موجود عظيم واحد ، تجاه المستقبل • أما التراث اليهودى المسيحى فقد أحل الزمن المستقيم محل الزمن الدائرى حيث يتحرك من الماضى الى المستقبل • بيد أن هذا الخط المستقيم لم يكن لا نهائياً ، لأن خلق الكون هو بداية الزمان ، ولم يكن ثمة زمان فيما قبل ، واليوم الآخر هو نهاية الزمان ، ولن يوجد بعده زمان • وقد ساد هذا المفهوم للزمان الى أن أسس نيوتن الفزياء الحديثة التى تفسر الكون تفسيراً ميكانيكياً والزمان فيه مستقيم ، ولكن هذا معناه أن الزمان ليس له بداية أو نهاية •

هنا ثمة مفاهيم ثلاثة للزمان ، وأنا أضيف مفهومًا جديداً للزمان • انه يقوم فى أن الزمان يتحرك من المستقبل وليس من الماضى • ولفظ « المستقبل » فى اللغات الفرنسية والألمانية والانجليزية والعربية يدل على تحرك الزمان من المستقبل الى الماضى ، كما لو أنه كان آتياً نحونا • ومعنى ذلك أن الله ليس موجوداً فى الماضى ، وإنما فى المستقبل • وعندما يتجه الانسان الى المستقبل فإنه يتجه الى الله • وإذا قبلنا هذا المفهوم الجديد للزمان فينبغى استعادة فكرة أن لدينا سلطة على المستقبل أو أننا نملك المستقبل • وتعصبنا ناتج عن رغبتنا فى اقتناص المستقبل • ولكن هذا المفهوم الجديد للزمان يفضى الى قبول ارادة الله فى المستقبل وبالتالي يحررنا من التعصب •

### مارتن سبانج :

انا على دراية بالأخطاء التى ارتكبتها المسيحية فى التاريخ القديم • ولكنى أزعم أن مثل هذه الأخطاء ليست خاصة بالمسيحية وحدها ، بل هى تخص جميع الأديان • ولهذا فالمشكلة يمكن طرحها فى أسلوب آخر • فالسياسة تبرر الأعمال فى كل العصور • وأما عن فكرة الحقوق فالحق يخص البشر ، ولكن ما أحاول بيسانه هو أن الروح الدينية متجسدة فى الحضارة • وفى تقديرى أن الحروب والغزوات سواء فى الحضارة المسيحية

أو الاسلامية ، لها علاقة بالميل العدوانية وشهوة الملكية . وهذه الميل مسئولة عن الأحداث التاريخية المؤسفة . والمسألة بعد ذلك هي فيما اذا كانت المسيحية قد غيرت اتجاهها بعد أن تبين لها أن نظامها ليس كافيا . . . لست أدري ولكنى أعتقد أنها قد تطورت . فبعض الباباوات قد أعلن جهارا هذه الأخطاء التى ارتكبت فى الماضى ، واستنكرها ، وكان تفسيره أن المسيحية متأثرة بالمجتمع ، وأن المجتمع هو الذى ارتكب هذه الأخطاء .

### البحث الخامس عشر : مراد وهبه

#### عنوان البحث : التسامح والدوجماطيقية

أندريه مرسىيه :

هل توافق على البقاء فى مرحلة « نفى الـ اية » وإذا كان ذلك كذلك فكيف السبيل الى ذلك ؟

#### مراد وهبه :

المسألة ليست مسألة امنيات ، وانما مسألة ضرورة . سواء أردنا أو لم نرد . فالتسامح قائم فى مرحلة « نفى الـ اية » ولكننا نعبرها وندخل مرة ثانية فى مرحلة « إعادة الـ اية » ، وفى هذه المرحلة نكون متعصبين .

#### بسام طيبي :

أنت تقصد المعنى الغربى للفظ تسامح ، أى معنى التنوير . ثم انك قد اشرت الى بعض الفلاسفة المسلمين الذى ينظر اليه على أنه هللىنى ، وأنه قد اضطهد بسبب ذلك . وفى عبارة أخرى يمكن القول بأنك تعنى التسامح المتبادل بين الثقافات وليس فقط بين الأفراد . وفى تقديرى أن تحقيق هذا التسامح المتبادل لا يتأتى إلا اذا سلمنا بأن ثمة أسلوبا واحدا للتفكير ، وهو العقلانية الانسانية ، ومن هذه الزاوية ينبغى النظر الى التسامح لا على أنه قيمة غربية من افراز التنوير ، وانما قيمة انسانية .

### مراد وهبه :

أتفق معك فى أن الحضارة الانسانية واحدة ولكن مع تعدد المستويات . فمن الممكن المقارنة بين بلدان متقدمة وبلدان متخلفة ليس على أساس عرقى ، ولكن على أساس أن هذه البلدان قد مرت بمراحل معينة من التطور بحيث أن أحدها قد ارتقى حضاريا بينما تخلف الآخر . ومع ذلك فالعقل الانساني واحد فى جميع الحضارات . أما التعصب فهو مرتبط بالتأبؤ سواء اعتقدنا فى حضارة واحدة أو فى عدة حضارات . والتأبؤ موجود فى أوروبا حتى الآن على الرغم من التنوير . ومعنى ذلك أن العقلانية لم تسحق التأبؤ تماما .

### بسام طيبي :

أنا أقبل معظم قيم التنوير . ولكنى مع ذلك أقبل نقد أدورنو وهوركهايمر للتنوير فى كتابهما «ديالكتيك التنوير» ، وفى قولهما بأن التنوير قد خلق أساطير جديدة عندما ارتقى بالعقلانية الى مستوى المطلق . فمثلا القول بإمكان وجود مجتمعات بدون تأبؤ أسطورة .

### مراد وهبه :

إن التأبؤ ليس كامنا فى التنوير من حيث هو تنوير ، ولكن التنوير من حيث هو حركة اجتماعية قد يصبح دوجما . أما التساؤل عما إذا كان التنوير منهجا للتفكير أو دوجما فهذه مسألة أخرى .

ولماذا تقول إن تحرير العقل أسطورة . إن تحرير العقل من كل سلطان ماعدا سلطان العقل ليس أسطورة . إنه تطور حتمى للحضارة الانسانية . أنظر الى أصل الحضارة تجد أنها نبتت من الزراعة ، فالإنسان كان يحيا على الصيد قبل الزراعة . وعندما واجه الإنسان أزمة الطعام التى هددت وجوده التجأ الى العقل كي يعيش . والنتيجة تكيف الطبيعة للإنسان بدلا من تكيف الإنسان مع الطبيعة ، أى أنه غير الطبيعة بعقله المبسود وذلك بابتكار التكنولوجيا الزراعية . ولكن هذا التكنولوجيا الزراعية لم يكن كافيا لتحكم الإنسان فى الطبيعة بسبب أنه من إنتاج إنسان بدائى أو عقل غير ناضج فاضطر الى ادخال الاسطورة لى يزيد من فاعلية هذا التكنولوجيا . ومن

الأسطورة بزغ التابو ، وعرقل التابو الفكر النقدي . ومع التطور نضجت قدرة الانسان العقلية فأصبح التفكير العلمى أقوى . من الفكر الاسطورى ، وبالتالي انحسرت فاعلية الوظيفة الاجتماعية للتابو .

#### منى أبو سنه :

أود فقط ايضاح الفارق بين العقل كما يفهمه وهبه والعقلانية كما يفهمها طيبى . فقد يظن أنهما مترادفان ، وهما ليسا كذلك . فالعقل ، فى أساسه ، واحد عند جميع البشر ، أما العقلانية فهى الممارسة الفعلية للعقل ، أى أسلوب البرهان المحكوم بالثقافة ، وهو لهذا مختلف من ثقافة الى أخرى . وبهذا المعنى يمكن الحديث عن عقلانية عربية وعقلانية أوربية ليس بالمعنى الجغرافى ولكن بالمعنى الحضارى .

#### فارقن سبائح :

لقد التقطت عبارة فى بحث وهبه جديرة بالايضاح والعبارة تقول : يقع التسامح فى المرحلة الانتقالية من مطلق الى آخر ، فما هو المطلق ؟ وما هو المطلق الآخر الذى نعبر اليه ؟

#### مراد وهبه :

رأى أن الحضارة الانسانية ليس فى امكانها التخلص من المطلق . ولكن هذا المطلق ، مع التطور ، يصبح نسبيا . ومن ثم يكف عن أن يكون مطلقا . ومن هنا يخلق الانسان مطلقا جديدا . ولماذا هذا هكذا ؟ أوضحت فى بحثى أن هذه الظاهرة يمكن تفسيرها ابستمولوجيا وسوسيولوجيا . التسامح يقع فى هذه الفترة التى تنتقل فيها البشرية من مطلق ، أصبح نسبيا فتوقف عن أن يكون مطلقا ، الى مطلق آخر . أنظر الى الحضارة الفرعونية واليونانية تجد أنها مملوءة بمطلقات لم يعد لها وجود فى يومنا هذا . وسبب ذلك أن البشرية تتحرك دائما تجاه مطلقات جديدة ، وهذه الحركة من مطلق الى آخر معادلة للحظة التسامح فى تاريخ الحضارة الانسانية . أى لحظة « نفى الى اية » ، أو نفى المطلق .

## مارتن سبانج :

هل تريد القول بأن ليس ثمة مطلق ثابت لا يتغير ؟

## مراد وهبه :

نعم اعطنى مطلقا لم يتغير على الإطلاق . خذ المسيحية مثلا واقرا كتاب « انكن أمناء الله » لجون روبنسون أسقف ولوش . انه ، حتى الآن ، أفضل كتاب ديني فى القرن العشرين . فى مفتتح هذا الكتاب يقول روبنسون أن علينا تغيير صورتنا عن الله لأنه لم يعد فوق أنه تحت ، تحت الأرض . ولهذا يقترح روبنسون لفظ « أساس » ( بالالمانية Grund ) بدلا من لفظ الله ، وهو لفظ منقول عن هيدجر ، وهو ليس لاهوتيا .

وهذه الفكرة تشكل تيارا فى المسيحية ، يطلق عليه اللاهوت الالحادى أو اللالاهوت . وقد طلب من روبنسون أن يترك المسيحية باعتباره أسقفا ملحدا ولكنه رفض وعقب قائلا ان على الكنيسة أن تتخذ مثل هذا القرار .

وانظر الى الكنيسة الكاثوليكية تجد أن مؤلفات تيار دى شاردان كانت ممنوعة من النشر ، ولكن بعد موته سمحت الكنيسة الكاثوليكية بطبعها . لماذا ؟ لأن ما حدث من تطورات يتفق ورؤية شاردان ، وهى رؤية داروينية ماركسية مسيحية .

## جورج قنواى :

ثمة نقطة فى حاجة الى ايضاح . ان حالة روبنسون حالة شاذة وعارضة . أما شاردان فان مؤلفاته كانت ممنوعة لأنها كانت خطرة على فكر الكنيسة التى لها الحق فى أن يكون لها رأى فى نظريات معينة . ولكن مع التطور تبنت الكنيسة أفكاره . ان هذا ليس تغيرا وانما هو تكيف . ان مرقفك محدد فى أن المطلق الوحيد هو أنه ليس ثمة مطلق .



بسمام طيبي :

هل ثمة تليفق فى القول بوجود مطلق مع تأويله تأويلات متباينة مرتبطة  
بالمراحل التاريخية للتطور ؟  
مصادره وهيه :

أنا لست من أنصار القول بأن ليس ثمة مطلق ، بل أنا لم أنطق بهذا  
القول على الإطلاق ، ولكنى أقول أنك لن تستطيع اقتناص المطلق . وبهذا  
المعنى يحق لك القول ، يا طيبي ، بأن ثمة تأويلات متباينة للمطلق ، بشرط  
أن يكون قولك هذا باعتبارك مؤرخا ، ومن زاوية تاريخية لأن من يعتقد فى  
مطلق لن يقبل قولك أنه يؤول المطلق بل انه يعلن أن هذا هو المطلق ، وانه  
يقف موقفا متعصبا منك . وهذه هى « ال اية » وفيها يكمن التعصب .

عبد القادر الزغل :

أنا لا أحب لفظ « تابو » وأوثر عليه لفظ « مقدس » لأنه أكثر حياديا  
من تابو ، إذ أن التابو ينطوى على عناصر سلبية . وانه أمر محال أن تخلو  
الحياة الاجتماعية من المقدس . أما عن تحرير العقل من كل سلطان فالعقل ذاته  
قد تغير عبر التاريخ ، بل إن أساس العقل قد تغير ، إذ تغيرت الشروط الأولية  
لإدراك العالم والموضوعات . ومعنى ذلك أن ليس ثمة عقلانية واحدة . فإذا  
تحدثنا عن عقلانية عربية وعقلانية أوربية ينبغى أن نحدد المسار التاريخى  
لكل منهما . فعقلانية العصور الوسطى الغربية متميزة تماما من عقلانية  
القرن التاسع عشر . ولهذا ينبغى أن نتحفظ إزاء الأحكام المطلقة ، وأن نتقبل  
اية عقلانية بطرحها فى إطارها التاريخى .

رؤسا بوكراع :

لقد طرحت علينا نموذجا تشاؤميا يزعم استحالة الافلات من التعصب  
ولكن هذا النموذج يحذف الدور الايجابى للانسان ، ويزعم أن ما على  
الانسان الا أن ينتظر زوال مرحلة التعصب . اليس هذا ما نقصده ؟

### مراد وهبه :

... أنا أرفض الأحكام التقويمية للبحوث العلمية ، مثل التشاؤم أو التفاؤل . وأنا لا أنكر فاعلية الانسان لأنى أقرر أن المطلق صناعة انسانية . فالانسان هو الذى يخلق المطلق ، ويجعله نسبيا ثم يخلق مطلقا آخر ينفى به المطلق السابق وهكذا دواليك .

فالتعصب إفران من جمود الـ « آية » ، والتسامح إفران من نسبة المطلق ، وكل منهما من صنع الانسان لأن الانسان هو صانع التاريخ .

### أولاً برجروود :

هل تدعو الى نظرية تطويرية ؟ وهل تعتقد فى تطور منطقى للمجتمع ؟ وإذا كان ذلك كذلك فإن تناوئك يستلزم أن يرتبط بالعوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

### سليم نصر :

إن بحثك يعبر عن نظرية دائرية وصورية . وهذه الصورة الدائرية للتاريخ تسلبنا من رؤية أى تناقض أو أى تغير فى التاريخ . فما هو أساس رؤيتك للتاريخ ؟ أعتقد أنه ، فى رأيك ، خاضع لقوانين علمية تحكم التاريخ والمجتمع ، ومن بين هذه القوانين قانون الانتقال من مطلق الى آخر .

### مراد وهبه :

لقد أسأمت فهم أفكارى عندما تصورتها أنها تعبر عن نظرية دائرية . فأنا مع القوانين العلمية ومع نظرية التطور ، ولكنى لا أستعين بها فى المستوى البيولوجى ، بل فى المستوى الإبستمولوجى والسوسيولوجى . وقد ألفت كتابا عنوانه « قصة الفلسفة » ، يدور على فكرة الانتقال من مطلق الى آخر فى ضوء العوامل السياسية والاقتصادية والسوسيولوجية مع بيان التناقضات الكامنة فى هذه العوامل ودورها فى هذا التطور من مطلق الى آخر . ثم انتهيت الى نتيجة مفادها أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ

الديالكتيك بين المطلق والنسبى ، وهو انعكاس للعوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الناجمة من التناقضات الاجتماعية والصراع الطبقي . ولكن لا تتوقعوا منى قولاً مفصلاً فى بحث مقتضب . فأبحاث المؤتمر عادة ماتطرح الأفكار الأساسية التى ينبغى أن يدور عليها الحوار . ولكنها إذا أسترسلت فهى كتاب فى نهاية المطاف . وأيا كان الأمر فالتطور الذى أعنيه ليس تكرارياً ، ذلك أنه ليس فى إمكاننا القول بأن مطلق القرن العشرين هو نفس مطلق الحضارة الفرعونية . وبهذا المعنى ثمة تطور وتغير للمطلق .

ان الغاية الوحيدة التى تشد الانسان هى توليد الوعى . وأعتقد أنه ليس الوعى الاجتماعى فقط ، بل الوعى الكونى أيضاً . وإذا اعتقدنا فى التطور فمصير الانسان هجرة الأرض والترحال الى الفضاء لتحقيق الوعى الكونى . وفى عصر الوعى الكونى تتبخر مفاهيم عديدة ومن بينها موضوع مؤتمراتنا : التسامح .

### **By the Same Author**

- Philosophy & Civilization, Ain Shams Univ. Press, Cairo, 1978.
- Brain Drain, Ain Shams Univ. Press, Cairo, 1979.
- Cultural Tolerance, Anglo Egyptian Bookshop, Cairo, 1982
- Rural Women & Development, Middle East Research Centre, Cairo, 1981.
- Islam & Civilization, Ain Shams Univ. Press, Cairo, 1982.
- Youth, Intellectuals & Social Change, Anglo Egyptian Bookshop, 1983
- Unity of Knowledge, Ain Shams Univ. Press, Cairo, 1983.
- Youth, Violence, Religion, Anglo Egyptian Bookshop, Cairo, 1983.
- Roots of Dogmatism, Anglo Egyptian Bookshop, Cairo, 1984.
- Philosophy & Mass-Man, Anglo Egyptian Bookshop, Cairo, 1985.
- Cultural Identity in Time, Anglo Egyptian Bookshop, Cairo, 1985.
- Future of Islamic Civilization, Anglo Egyptian Bookshop, Cairo, 1985.
- Philosophy & Physics, Ain Shams Univ. Press, Cairo, 1986.

# منتدى سور الأزبكية

---

WWW.BOOKS4ALL.NET

<https://twitter.com/SourAlAzbakya>

## تعريف بـ

### المجموعة الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية ( م ا ع ب ا )

● تأسست المجموعة الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية فى ديسمبر عام ١٩٧٥ كجمعية علمية مستقلة لعلماء الاجتماع من البلدان العربية والأوروبية .

● سعت الـ ( م ا ع ب ا ) ، فى مدة وجيزة، الى عقد لقاءات بين علماء الاجتماع والمفكرين من مختلف التخصصات ، لدراسة الظواهر الاجتماعية الحادثة فى بلدانهم من أجل اقامة حوار ثقافى بين العرب والأوروبيين .

● يتكون الـ ( م ا ع ب ا ) من لجنة تنفيذية برئاسة رئيس المجموعة ، وسكرتيرين اقليميين للبلدان العربية ( أحدهما من الشرق والآخر من المغرب ) ، وسكرتيرين اقليميين لأوروبا ( أحدهما من أوروبا الشمالية والآخر من أوروبا الجنوبية )

● منذ نشأة الـ ( م ا ع ب ا ) وهى فى نهاية مؤسستها كونراد اديناور بألمانيا الغربية .

● عقدت أربعة مؤتمرات دولية بالاضافة الى سيمينار ومؤتمرين اقليميين . انعقد المؤتمر الدولى الأول فى مالطة عام ١٩٧٦ عن « السياسة الاجتماعية فى البلدان العربية » ، والمؤتمر الدولى الثانى فى تونس عام ١٩٧٨ عن « هجرة العقول » ، والمؤتمر الثالث فى مالطة عام ١٩٨٠ عن « الشباب والانتلجنسيا والتغير الاجتماعى » ، والرابع فى روما عام ١٩٨١ عن « الشباب والعنف والدين : نماذج من العلمانية واللاعلمانية فى أوروبا والعالم العربى » ، وانهقد السيمينار فى مالطة عام ١٩٨٠ عن « مشكلات منهجية فى دراسة الشباب » . والمؤتمر الاقليمى الأول فى القاهرة عام ١٩٨١ عن « التسامح الثقافى » . وانهقدت الورشة الاقليمية فى المغرب عام ١٩٨٢ عن « التراث الثقافى والذاكرة الجمعية » .